Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 25

Київ
2008

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 25. – К.: Унісерв, 2008. – 160 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, д-р іст. наук (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© Унісерв 2008

З М І С Т

Борисенко Валентина. Голодомор 1932 – 1933 років у місті Києві та передмісті. ***5***

Гримич Марина. Моделі адаптації до нового етнокультурного середовища (на матеріалах ранньої української імміграції в Канаді). ***15***

Крюкова Светлана. Современная сельская семья России: традиционный идеал и новая реальность. ***23***

Фролова Александра. Советские праздники в постсоветском обществе: пути и формы трансформации. ***33***

Несен Ірина. Структурно-семіотичний аналіз та його застосування в етнологічних дослідженнях. ***37***

Вовк Олександр. Встановлення радянської влади і насильницька трансформація традиційного життя села. ***44***

Волос Ольга. Краєзнавча діяльність науковців та земських установ з дослідження етнічного складу населення Херсонської губернії (друга третина XIX – поч. XX ст.). ***51***

Левкович Надія. Упир-дводушник в системі демонологічних уявлень бойків. ***57***

Пахолок Світлана. Звичай гостинності в родильній обрядовості українців західних областей. ***64***

Пилипак Максим. Трансформація весільної обрядовості населення південно-східного Поділля. (20 – 30 рр. XX ст. – початок XXI ст.). ***71***

Соболєва Олена. Ісламські традиції у весіллі кримських татар кінця XIX – початку XXI століття. ***74***

Тхоржевська Тетяна. Етнічний стереотип українця в уявленні студентів-українців м. Одеси. ***82***

Болюк Олег. Дерев’яне облаштування церков: проблеми збереження, питання новаторства. ***89***

Кожолянко Георгій. Весняне свято Юра-Рая на Буковині. ***96***

Кушнір В’ячеслав. Килимарство українців південного лісостепу і степової зони Буго-Дністровського межиріччя та Буджака. ***103***

Sogu Hong. Ukrainian Ethnicity in the Homogeneous Mainstream Culture. ***112***
Соґу Гонґ. Українська етнокультура в гомогенній панівній культурі.

Петрова Наталія. Весілля українців Добруджі: до питання структури та варіативності. ***127***

Таран Олена. Державна політика в галузі збереження традиційної культури та проблема асиміляції в урбанізованому середовищі (досвід Тайваню). ***133***

Радович Роман. Етнографічне районування народного житла північно-західної Галичини та південно-західної Волині. ***138***

Борисенко Мирослав. Архітектурно-просторова організація приватного будинку в містах України в 20-х роках XX століття. ***144***

Громова Наталя. Різдвяні колядки у сучасному побутуванні (на прикладі Бойківщини). ***150***

Наші автори ***159***

Валентина БОРИСЕНКО
Київ

ГОЛОДОМОР 1932 – 1933 років У МІСТІ КИЄВІ ТА ПЕРЕДМІСТІ

У статті розглядається перебіг Голодомору 1932 – 1933 років у м. Києві та передмісті за архівними джерелами та усними свідченнями.

Ключові слова: голодомор, Київ, приміська смуга, усна історія.

Місто Київ віддавна було значним політично-адміністративним і культурним центром України. У другій половині XIX сторіччя воно активно розбудовується. У 1888 році було прийнято новий план забудови міста, згідно якого його територія розширювалася вздовж Брест-Литовського шосе (тепер проспект Перемоги). Стрімко зростало населення міста, його адміністративний центр поступово переміщувався з Печерська на Хрещатик. Тут у 1874 – 1876 роках було зведено приміщення міської думи. Активно розвивалися різні галузі промисловості.

На початку XX століття, у 1910 – 1911 роках територія м. Києва значно збільшилася за рахунок приєднання до міста Солом'янки, Батиєвої гори, Протасового яру, Шулявки, Караваєвих Дач. Напередодні Першої світової війни місто було значним і торгівельним центром, який становив 35,8% торгівлі всього Південно-Західного краю.

Київ у 1917 – 1920 роках став центром національно-визвольної боротьби, місцем реалізації української державницької ідеї. Тут у березні 1917 року була створена Центральна Рада на чолі з М.Грушевським, яка проголошенням 10 червня 1917 року Першого Універсалу поклала початок утворення самостійної України.

20 листопада 1917 р. Центральна Рада в III Універсалі проголосила Українську Народну Республіку і накреслила програму національних та соціальних змін.

У грудні 1917 року більшовики з лідером Григорієм П'ятаковим скликали Всеукраїнський з'їзд Рад, який більшістю підтримав Центральну Раду. Частина більшовиків на чолі з В.Затонським переїхала тоді ж до м. Харкова, об'єднавшись з делегатами III з'їзду Рад Донецького та Криворізького басейнів. Вони 24 – 25 грудня в Харкові провели малопредставницький з'їзд Рад України (близько 200 осіб) на якому проголосили Україну Республікою Рад робітничих, солдатських і селянських депутатів (офіційна назва Українська Народна Республіка).

Тим часом у Києві продовжувалася боротьба за побудову самостійної держави. 22 січня 1918 р. М. Грушевський оголосив IV Універсал Центральної Ради: "Однині Українська Народна Республіка стає самостійною, ні від кого не залежною, вільною, суверенною державою українського народу"[1].

Більшовики Росії організували численний збройний похід на вільнодумний і незалежний Київ. Поблизу залізничної станції Крути 29 січня 1918 року відбулася битва між російськими військами М.Муравйова і молодими українськими захисниками, які полягли героями за національні інтереси України. Серед молодих бійців були переважно студенти м. Києва.

Російські війська М.Муравйова 8 – 9 лютого 1918 року окупували м. Київ і розстрілювали на вулицях безневинних людей, які розмовляли українською мовою.

Український уряд відступив із Києва, але у березні 1918 року Центральна Рада повернулася до столиці. Згодом в Києві відбулося утворення гетьманського уряду під проводом гетьмана Павла Скоропадського.

© Валентина Борисенко

Державотворча діяльність дратувала більшовиків. Під захистом Червоної Армії вони перебралися на схід. В Харкові було відновлено діяльність Тимчасового радянського уряду України. З січня 1919 р. більшовицька влада отримує назву – Українська Соціалістична Радянська Республіка (УСРР). Невдовзі більшовицький уряд очолив болгарин Християн Раковський.

Столицею УСРР з грудня 1919 року до червня 1943 р. став Харків, бо більшовикам все ще було неспокійно від національно-визвольних змагань Києва.

Київ втратив статус столичного міста, під час неодноразових змін влади, окупації червоними військами зазнав значної руйнації. Та поступово місто починало відроджуватися. З 1925 року дещо поліпшилося транспортне забезпечення міста, хоч було і недостатнім. У 1927 році до складу міста ввійшли Дарниця, Нивки, Чоколівка, Микільська Слободка. У 1925 – 1930 роках Київ був окружним містом, а з 1932 р. став обласним центром. У 1928 – 1930 роках збільшилася кількість населення міста, переважно за рахунок втікачів із селянського середовища.

Радянський уряд запровадив перший п'ятирічний план (1928 – 1933) зростання темпів індустріалізації. Процес урбанізації відбувався і в Києві, де розвивалася машинобудівна промисловість. Тим часом у 1929 – 1930 роках був взятий курс на колективізацію в сільському господарстві, що привело до брутального знищення мільйонів українців. Спланована більшовиками Кремля акція геноциду українського селянства під час Голодомору 1932 – 1933 років не могла не позначитися на важких побутових умовах населення і великих міст.

З архівних джерел відомо, що з початком колективізації під контролем Київської міськради перебувало понад 100 колгоспів так званої приміської смуги і понад 30 радгоспів. Останні були закріплені ще й за промисловими об'єктами міста Києва про що свідчать і їхні назви. Так із зведення про стан тяглової сили по радгоспах Київської приміської смуги на 15 березня 1932 року дізнаємося, що в радгоспах Бровари –ЗВК, Бровари – Водники із 173 коней були в придатному стані лише 77 коней, а решта – виснажені і до роботи не придатні. В інших радгоспах: Буча – Музтрест, Жуляни – КПВРЗ, Жуляни – Червонопрапорний, Жуляни – Житлоспілки, Борщагівка – Більшовик, Совки – Ленкузня, Хотів – Фабрика Боженка, Молокотрест, Ворзельський радгосп, Червоний Плугатар, Рубежівська колонія, Ветінститут та в ряді інших ситуація з тягловою силою була не краща. Понад третини коней були в колонці під позначкою – виснажені, решта ж у графі "знесилені" чи "напівзнесилені"[2]. В колгоспах ситуація була ще гіршою. У понад 100 колгоспів була лише третина придатних коней до роботи.

Отже, Київська Міська Рада контролювала безпосередньо села досить широкої приміської смуги, висилала туди свої бригади уповноважених для проведення широкої організаційно-масової роботи і забезпечення вчасного обробітку ґрунту та ведення господарства. Про це в Державному архіві м. Києва зберігається чимало протоколів засідання Міськради з поточних питань забезпечення врожайності і заготівлі сільгосппродуктів для міста. Міськрада також формувала оті так звані "буксирні бригади" для експропріації усіх харчових продуктів у селян з приміської смуги. Ці бригади на чолі з уповноваженими з міста доукомплектовувалися місцевими активістами, насамперед головою сільради, секретарем партосередку, завідуючим школою, секретарем комсомольського осередку, головою колгоспу, про що згадується у численних тогочасних протоколах.

Про спланованість акції геноциду свідчать і завуальовані рішення Міськради та її резолюції. Ще у березні 1932 року під час обговорення питання про хід підготовки до сівби та складання фінансово-виробничого плану по всіх колгоспах приміської смуги, окремим пунктом було виділено "розпочато роботу в справі організації постійних бригад"[3], які почали свою жорстоку акцію з відбирання будь-яких запасів продуктів у населення сіл у жовтні – листопаді 1932 р.

Міськрада пильно контролювала питання заготівлі для міста городини, хліба, м'яса. При вивченні різноманітних постанов чітко проглядають тодішні суперечності між постановами і реальним життям. Місцева влада у селах намагалася різними засобами зберегти запаси харчів і не поспішала виконувати нереальні плани заготівлі. Витяг з протоколу засідання Президії Київської Міськради від 31 – жовтня свідчить, що було констатовано "байдуже ставлення до вилучення картоплі, яка належить з твердоздатчиків". Окремим пунктом у цьому ж протоколі йшлося: "Запропонувати сільрадам протягом двох – трьох днів, застосувавши репресивних заходів, вилучити картоплю у твердоздатчиків, вживаючи в окремих випадках до злісних

нездатчиків-контрактантів – безспірне стягнення"[4]. Зрозуміло, що після таких "пропозицій" репресії не барилися і картопля була вилучена.

Під особливий контроль підпадала організація хлібозаготівлі. Київський облвиконком провів не одне засідання під час яких було вказано, що "ганебні темпи розгортання хлібозаготівлі в серпні (перша п'ятиденка) загрожують зривом виконання серпневого плану…"[5]. Далі у протоколі йдеться про те, що в районах спостерігаються тенденції вишукувати різні мотиви для доказу нереальності планів та піднесення клопотань за їх зменшення. В ухвалі звертається увага на особливе керівництво в справі хлібозаготівлі по одноосібному сектору, рекомендується Прокуратурі терміново розглянути справи з розтратою зерна та організувати в районах показові суди. Вже у листопаді Київський облвиконком прийняв спеціальну постанову "Про стан хлібозаготівель по Фастівському, Чигиринському і Лисянському районах." в якій суворо вказував: "забезпечити зрушення в роботі найближчої декади ; попередити, що при недосягненні зламу, до них буде застосовано репресії по вилученню гостро-дефіцитного краму"[6].

В постановах щодо окремих голів колгоспів приміської зони часто оголошується зауваження за те, що вони систематично не надсилають відомості про застосування репресій по хлібозаготівлях протягом усієї кампанії.

У січні 1933 року, коли люди вже вмирали з голоду, постанова Київського Облвиконкому "Про хлібозаготівлі на січень місяць 1933 року" ухвалює пунктом 11. "Знову нагадати РВК, що надходження мірчука з'являється невід'ємною частиною в плянах хлібозаготівель, за виконання якого кожен РВК повинен повести рішучу боротьбу, застосувавши такі конкретні міро приємства: – вилучення всіх жорн… хатніх млинів, притягаючи до карної відповідальності винних у таємному переломі, повести рішучу боротьбу з виробництвом та торгівлею борошном жорно- . . . . . [7].

Отже бачимо, що до населення приміської смуги застосовувалися досить жорсткі вимоги щодо заготівель продуктів для Києва.

Тим часом у самому місті Києві збільшувалася кількість населення за рахунок студентів, робітників, неорганізованих груп до яких входили переважно мігранти із сіл. У місті ставало все сутужніше з продуктами харчування та житлом. Запровадивши карткову систему постачання продуктами робітників та службовців, міська влада пильно контролювала за отриманням продуктових карток, виявляла і карала тих, хто намагався отримати подвійні картки. Були призначені спеціальні служби, які пильнували за чергами до хлібних магазинів тощо. У Києві населення було поділене на категорії та групи всередині цих категорій, які мали різну ступінь постачання за кількістю та якістю продуктів. Зрозуміло, що в умовах міста, де існували базари, на яких було складніше дотримуватися контролю, процвітали такі явища як крадіжки харчів, спекуляції, торгівля крадькома. Хоча за такими місцями скупчення людей також велося спостереження. Цікаво, що влада дуже добре володіла інформацією про кожне село з приміської зони, вони вивчали психологію приміських жителів. Ось як характеризували жителів с. Гатне з передмістя: "Гатнянчане, як і людність всіх сіл приміської смуги, жили Києвом. Городництво, молочарство, ягідництво і почасти відхідний заробіток у Києві – ось головніші джерела існування гатнянчан. Відціля й психологія Гатнянського селянина відмінна від селянина інших районів. Київський ярмарок з усіма його "прелестями" – метушня, галас, спекуляція, антирадянські настрої, шепотіння тощо – відбивалися у селянина, що майже щодня відвідував ярмарок"[8].

Для відтворення картини побутового життя населення Києва 1932 – 1933 років є найбільш цінним документом щоденник завідувача відділом Ленінського райкому партії м. Києва Дмитра Заволоки. Бувши родом з м. Борисполя Дмитро Заволока добре знав і важкі обставини виживання селян приміської смуги м. Києва. В його щоденниках знаходимо відомості про те, що колгоспників виснажували голодом ще у 1931 та на початку 1932 року. Його відрядження до Баришівки навіяло йому цілий ряд думок про несправедливе ставлення до людей загалом. Він бачив, що колгоспники не мають не тільки хліба, але навіть картоплі. Його розмови з матір'ю про недоїдання в селі і про знесилених від голоду братів молодших навіювали сумні й суперечливі роздуми. У квітні 1932 року Дмитро Заволока зробив запис про свій домашній побут."" …Сьогодні за вечерею прийшлось їхати на окраїну міста. Сидів дома вечером і читав, захотілось їсти, дома, як завжди окрім хліба немає нічого. Пішов купувати до ЦРК, але ціни

такі сумасшедші, що прийшлось їхати на околицю, щоб купити чогось повечеряти по свойому карману. Сто грам сухої ребрики коштує 2 крб., 10 грам постої волової ковбаси 1 крб. 30 к. Скільки же треба нормальному чоловіку, щоб наїстись. Та на одну їжу за такими цінами не вистачило б утримання, а квартира, а сім'я, а топливо, а одяг… І це відчуває зараз більшість робітників, більшість працюючих"[9].

Вже напередодні головного удару по селянству весною 1932 року автор щоденника писав, що народ живе впроголодь, серед селянства часті випадки голодної смерті.

У місті Києві, незважаючи на скромні пайки, студентська молодь також недоїдала. В щоденнику Д.Заволоки занотовано: "…Розказував ще Самійло про життя студентське. Важко вони живуть. Бідують здорово. Хліба одержують всього лише 300 гр. Ну, а громадське їхнє харчування і говорить нічого. На обід одна лише соєва похльобка, а на сніданок, вечерю кожний мусить собі організувати, що бог дасть… Багато з інститутів почали розбігатись…"[10]. Далі автор щоденника тих років вже восени, коли бригади позабирали у людей останні харчі і пожитки, фіксує побачене під м. Києвом у Борисполі. "Вулиці опустіли, скрізь відчувається якийсь застій, що нагадує місцевість після військових подій, або великої епідемії, або стихійного лиха, що опустошила, як зовнішні ознаки життя, так й внутрішні. Вулиці позаростали бур'янами, людей дуже мало видно. Ті що зустрічаються по дорозі мають понурий пригнічений вигляд, майже, як правило, всі обшарпані… Велика кількість дворів зовсім зруйновані й виглядають пожарищами, але без чорних обгорілих стовпів. Частина напівзруйнованих…"[11]. Партійний рядовий працівник, який мав все таки більші можливості для забезпечення свого прожиткового мінімуму, так описує стан крамниць м. Києва на перший день Нового 1933 року. "Обійшов не менше 8 крамниць й абсолютно ні де нічого не знайшов. Крізь пусто. Правда, є повидло, коржики, конфетки і в одній крамниці зустрічав мариновані грибки. Прийшов додому як шакал голодний без нічого"[12].

Про життя селян приміської смуги Києва автор щоденника знав переважно від своєї матері, яка за його словами щоденно курсувала між Борисполем і Києвом у пошуках насущного хліба для дітей.

Київська творча інтелігенція перебивалися у голод різними заробітками. Дуже чітко важкий період голоду у Києві передає у своїх спогадах відома мисткиня Катерина Кричевська-Росандіч, донька відомого художника Василя Кричевського. Про голод в Києві вона пригадує: "Мені було шість років, коли розпочався голод. Їжі все меншало й меншало, Пріся мила лушпиння з картоплі й варила якийсь кандьор.

Коли батько йшов на роботу, він мав пройти пустирем повз Лук'янівську в'язницю, аж тоді сідав на трамвай №34 і доїжджав до кінофабрики. Якось, коли він повертався з роботи додому, на тому пустирі побачив гурт людей коло коняки, що лежала долі. Вона була мертва, але ще тепла. Люди одрізали шматки м'яса. У батька не було ножа, але якась добра душа позичила йому ніж, і батько одрізав зо 3 – 4 кілограми м'яса й одну нирку. Я досі не можу забути запах нирки, яку Пріся зварила, й досі в рот не беру нічого, зробленого з нирки.

Селяни приходили в Київ у пошуках їжі і вмирали на вулицях. Звертати на них увагу було небезпечно. Батько казав, що спеціальні вантажні авта забирали померлих. Було дуже тяжко проходити й не реагувати.

До нас у двір прийшла селянка з дівчиною років дванадцяти і просила хліба. Їжі не було ні в кого. Вони сиділи на землі, а вранці я бачила з вікна нашої їдальні, що вже лежать, не рухаючись. Згодом вони померли.

Бабі Марусі залишатися в Казимирівці було дуже небезпечно, особливо, коли ми почули жахливу історію молодої вчительки, батьки якої жили на селі...

Добиратися до Казимирівни батькові довелося ріжними способами, та більше пішки. Пароплави уже не ходили – Дніпро замерз. З ріжними пригодами батько забрав бабу Марусю до Києва і вона переповідала, як спеціальні загони ходили по селу і забирали все! Раніше всіх тварин, а згодом кури, гуси – все було уже забрано. У баби Марусі в печі був малесенький горщик з гречаною кашею – забрали і це, з горщиком!

…Моя мама одержала замовлення робити плакати для Червоної Армії. Платили їй грішми, але головне – давали обід. Мама брала обід додому, і вся наша родина, п'ятеро людей, їли цю одну порцію. Обід був дуже простий, але щедрого розміру і поживний. Мама намагалася

продовжити роботу якнайдовше, але після трьох тижнів стало трохи підозріло, і мама мусила закінчити плакати. Що буде далі?

Для того, щоб ще додатково "видушити" з населення золото і срібло, держава придумала "Торгсин". Там за золото і срібло можна було купити харчові продукти. У нас були мій золотий хрестик і тонесенький мамин золотий браслет, а ще – у мами золоті коронки в роті. Батько з труднощами вийняв ці коронки і молотком розбив їх плоско. Потім батьки згадали, що в нашому льоху була закопана велика старовинна ікона, зі срібними ризами. Батько приніс із льоху ікону і ввечері, за закритими завісами, в їдальні на столі зняв з неї срібло, розбив його, зробив грудку, щоб не можна було пізнати, що це було. Баба Маруся і Пріся витирали сльози. Батько дізнався, що в старих монетах, наприклад 50 коп., було багато срібла. Всі монети, які були у нас, він розбив, поробив грудки і все відніс у "Торгсин"[13].

Робітничі сім'ї також недоїдали, але хто працював і отримував картки на харчування, вони мали шанси врятуватися від голодної смерті. Проте свідки тих трагічних часів пригадують, що у м. Києві було багато голодних, особливо тих, хто не отримував картки. Ось спогади Монятовської Марії Вікторівни 1917 року народження.

"Я, Монятовська Марія Вікторівна, народилась 11.03.1917 р. Наша сім'я (тато, мама, я і мій молодший на 5 років брат) жила в Києві на вул. Спаській, 9, кв. 10. У 1933 р. батько робив на млині крупчатником, переробляв зерно. Мама не працювала. Батько влаштував мене працювати на млин №1 в лабораторію. З того часу я й працювала майже все життя на млинах. Там була їдальня, де годували працівників. Але таких місць було небагато. Тільки млин годував своїх працівників. Інших продуктів, крім муки, у місті не було . Не було ковбаси. Дуже багато людей стояло біля магазину у черзі. Приїздило багато людей із села. Хліба давали по 200 – 600 г, Залежно від того, хто купляв. Дітям – по 200 г, дорослим – по 300 г, робітникам – по 400 г. По 600 г мало хто отримував. Багато людей приїздило з сіл, вони стояли в черзі до магазину, тільки з'їдали ті 200 г хліба і одразу ж падали. Приїздила машина і їх відвозила на майданчик, де раніше була Воскресенська церква (у Воскресенському провулку). Церкву тоді вже зруйнували, тільки майданчик залишився. Зараз на цьому місці стоїть будинок, його побудували у 1936 р. Вони там штабелями лежали й помирали. Через забор мені було видно, як вони лежали пластом один на одному, штабелями, і помирали. Привозили і тих, хто вже помер, і тих, хто був живий, але вже не міг ходити. Біля нас була пожежна частина і міліція. Вікна наші виходили якраз на пожежну каланчу, яка й зараз стоїть (нині там музей Чорнобиля – Ю.М.). Машини їздили безперервно, забирали мертвих і увозили кудись, я вже не знаю куди, чи на кладовище, чи в морг.

Те, що в їдальні недоїдали, я збирала в каструлю і несла до місця, де раніше була Воскресенська церква. Я їм через забор давала галушки, що лишалися на млині. Вони ледве не билися за їжу. Деякі їли і одразу помирали…"[14].

У ті важкі роки багато селян намагалися втекти із сіл до міста. Їм нелегко було влаштуватися на роботу, але декому щастило і вони працювали на важких роботах, отримували картки. Можна навести ще одне свідчення про ситуацію, як люди у Києві виживали під час голоду.

Свідчить Мегедь Микола Олексійович, який народився у с. Мар'янівка Київської області в сім'ї хліборобів "... В сім'ї було четверо дітей …на той час нас вважали сім'єю середняків – були не багатими і не бідними. У діда (Мегедь Петра Микитовича) у 1929 році було забрано пару коней, дві корови, олійницю, а після розкуркулення відправлено на Соловки.

Батька мого розпочала переслідувати влада, він утік у Київ, де і влаштувався автомеханіком в гаражі. У січні 1930 року мій батько перевіз усю родину з села до Києва, а саме до Святошина. Нам пощастило що батько працював у гаражі і нам видавали картки, кожну можна було обміняти десь на 400 грам хліба. Всі діти, крім меншого брата, ходили до школи №72… В школі нам давали безкоштовний сніданок – ось цим вона і зацікавила нас … Це, можна сказати, був єдиний вияв допомоги держави підчас голоду.

Їжу під час голоду в місті можна було дістати в торгсинах – це так звані торгові синдикати – державні, де за золото і коштовності ви могли придбати харчі на свій смак, а також були центроспирти – державні магазини, де продавали будь-яку горілку також за золото й коштовності. За комерційним хлібом були буквально кілометрові черги, за хлібом по картках – менші. Буханка хліба тоді коштувала 25 карбованців. Моя мама іноді розрізала буханку

хліба, яку ми отримували за картку, на 25 шматочків і продавала. Таким чином ми могли придбати собі інші необхідні речі[15].

Як бачимо, робітники знали про те, що за золото можна купити їжу, але вони могли лише обміняти хліб, що отримували на картку, відмовляючи собі в харчуванні.

Страшно голодувало передмістя тогочасного Києва. Зокрема, зроблений запис від жительки с. Троєщини Новохатської Галини Іванівни 1918 року народження у 2004 році студентом Київського національного університету імені Тараса Шевченка Тимуром Горбачем. На запитання його про голод старенька розказувала а потім і його запитала : "Як ти, синок, будеш писать тепер, я не знаю?" Передаємо тут її повний запис, оскільки він містить багато інформації про ті страшні роки. Збережена мовна лексика оповідачки, що є необхідною вимогою до джерел усної історії.

Отже бабуся з Троєщини оповідала про голод 1932 – 1933 років. Свідчить Новохатська Галина Іванівна, 1918 р.н. с. Троєщина, м. Київ:

– Ви пам'ятаєте голод 1932 – 1933 років?

– Конешно пам'ятаю, бо мені було тоді 15 год. Тоді був Сталін і схотів ануліровать державу полностю, щоб не було зовсім. І зробив голод. Послав своїх цих посланців. І кругом – де на хаті, де узолок на печі, він усе, усе, його комнезами були тоді. Оце ті комнезами відбирали. Послав Сталін на чердак, де в кого було скільки привішано, що-небудь там, заховала людина кусочок сала чи там якої крупи, чи що – все подчисту поодбирали, не оставляли людям ні грама. Де яка картопля була у землі закопана, дак шукали, да відбирали, вивозили, нічого людям не оставляли. Людей на ссилку висилали. Куркуль був. Конячка там дряхла була та чоловік у кожусі – дак його висилали на ссилку.

Зробили людям голод вони. Не було голодовки тоді, оттаке зерно (показує), оттаке жито, така пшениця!

Урожай дуже великий був! А все унечтожили, щоб вимерли люди. Вимерли, саме більш мужчини мерли. Бо знаєте, мужчини вони слабші.

Було, знаєте, переступали через трупи. Трупи лежали горою. Люди ходили отакі, пухлі ноги, тікло з ніг – і повиживали ж трохи люди ще.

Скрізь заходили. Ускрізь. Були такі комнезами, що трохи мали душу. Дак полізе на чердак, а там десь кусочок щось вісить, а він злазить, каже: "Нема нічого". Приказав Сталін, щоб уничтожить людей – і зробили голод. Ходили в колгоспи, варили куліш пшоняний, ходили, ну, що там дадуть, мені ж, напрімер, 15 год, у мене ж організм кріпший ще – черпачок дадуть того у мисочку. А мущина виїв, що йому того черпачка? Умирають люди.

Находили і вибірали з ями до грама, щоб і картоплини не оставить у ямі – все забирали. Так що голод зробив Сталін.

У нас там була Василина, вона вже вмерла давно. Так вона, оце та Василина, варила той куліш. Давали до куліша, оце теє, такий кусочок хліба як сірникова коробочка.

Ходили у колгоспи, і я ходила по суп. Люди лежать мертві, переступив та й пошов.

То хіба вони своєю волею вмерли? Як ти синок будеш писать тепер, я не знаю.

А хто боявся колгоспу – дак іздівалися. Оце мій свекор отут, дак він, мати його була вєрующа – і це було гріх іти в колгосп. Дак вони стільки з їх іздівалися, позабірали і коня, і воза, ну що було у його, і прийшли ще раз забірати, а свекор уже на лавці лежав, уже мертвий. Вони прийшли, дак що ж вони будуть забірать, забірайте вже мертвого!

Голодовка! Тоді не було голодовки… Зробили голодовку, оце так. Схотів Сталін вобше, щоб не було держави цієї.

Людей їли, і діток своїх їли. Голод не свій брат…

А тоді яка була жалость? Тоді не було ніякої ні до кого жалості, не до своїх, не до діток, ні до кого. Як воно саме голодне і дитя вмірає перед тобою – дак хто кого тоді пожаліє? Тоді всяк собі, як у кого було, дак ховали.

Нє-нє, не було у тридцять третім, не можна було поміняти щось. Оце як у 1946-му році тоже ж голод був. У мене було двоє дітей малюсіньких, я їздила в западну, до доставали, возили туди чавуни, горшки, ше у мене була одна дуже красіва ікона, і я одвезла тоже в западну, на хліб поміняла, а тоді, в 1933-му році, не можна було.

У 1946-му тоже голодовка була дуже здорова, ну не така, як тоді, в 1933-му році, все-таки

можна було достать в 1946-му. Ходили – очереді були такі… Хлібчик кирпічний – дак така очередь, як ото до остановки за хлібом, і… їздив конем, не дай Бог, щоб ти оце в сторону куди одхилився – да так би і вжарив би пльоткою.

Хотів Сталін, щоб державу зовсім списать, і шоб вимерли ці люди, і не було держави цієї. А воно все одно бачите – стільки народа вимерло, а трохи ж осталося.

А чого? Я Торсин знаю. Розкажу. У мене, у моєї мами, да були отакі циганські сережки, і була якась п'ятьорка, чи шо. А як була мачуха моя, дак умер дід мій, батько мамин. І батько забрав сережки ці золоті, моєї мами, і мачуха забрала і однесла в Торсин. А в неї були такі маленькі сережечки, вони й досі є, але тим сережкам нема толку. Вони оце в сестри моєї. Вона по батькові рідна, по матері – ні, ну вона добра. І мачуха однесла в Торсин мої сережки. Так шо я знаю Торсин[16].

Чимало свідчень очевидців трагедії записали працівники районних у місті Києві державних адміністрацій. Зокрема, районна у місті Києві державна адміністрація за допомогою учителів шкіл, учнів гімназій, соціальних працівників записали свідчення на Троєщині, які підтверджують інформацію з інших джерел. Від Касіч Марії 1922 року народження записано: "Коли був голод 1932 – 1933 рр., мені було 10 років. Було ще два брати. Мати й батько працювали в колгоспі. Їм там давали на обід юшку з одною галушкою (щипане тісто) і шматочком хліба. Незважаючи на те, що мати працювала на фермі, молока ми не бачили, бо своїх корів відвели в колгосп. Варила мати кисіль із сушених груш, бо нагороді в нас росла дичка. Але й кисілю досхочу напитися не могли . Мати забороняла, бо треба було лишити на другий раз, адже піч топили тільки вранці.

Запам'яталась розповідь матері про те, як вони одного разу не послухавшись своєї матері не витримали і надпили кисіль.

Ходили до школи не щодня, бо було далеко, а не хватало сили. А деякі діти вмирали по дорозі до школи. По селу їздила підвода і забирала мертвих, бо у живих не було сили нести їх до кладовища. На кладовищі була викопана величезна яма, у яку складали померлих. Зараз від неї і знаку нема. А знаходилась вона приблизно, якщо провести лінію від двору Антона (Цариці) до теперішньої вулички, що веде до Гнилуші. За час голодовки кладовище настільки розрослося, що відкрили ще одне, яке знаходилось на Хуторі, тепер це район універсаму "Дніпро"[17].

"Неправду кажуть ті, хто стверджує, що у Вигурівщині і Троєщині голоду не було. Мені зараз 87 років. Я, Коваленко Галина Іванівна, добре пам'ятаю той страшний час. Мені з братом вдалося вижити лише тому, що батьки і ми, хоч були ще неповнолітніми, працювали у колгоспі. А в кінці нашої вулиці сталася трагедія. Там жив одноосібником брат мого бувшого свекра. У нього було двоє дітей. Сусідські хлопці, виснажені голодом, прийшли до нього, щоб вкрасти якусь їжу. Дома була дівчинка. Вони втопила її у сажанці в березі. Збіглися люди і вчинили самосуд. Одного хлопця забили насмерть. Мати втопленої дівчинки втратили розум від горя. Імена не називаю. Хай спочивають з Богом. А за скоєне ними хай відповідають перед Богом винуватці голодомору"[18].

Вчені, учителі, студенти, учні гімназій записують все нові матеріали, що стосуються міста Києва та приміської зони. Голодомор не обійшов і місто, хоч люди тут виживали за рахунок продовольчих карток. Зокрема, мешканка м. Києва Тереня Валентина Никифіровна 1921 року народження розповідає : "Родилась 24 сентября в городе Орехово Днепропетровской области. В период голодомора проживала в г. Киеве по улице Довнар-Запольского. Хорошо помню, как ездила в школу № 61 на 4-ом трамвае, проходящем от Артема до ул. Мельника. Помню, как мимо проезжали повозки с мертвецами. Умерших людей собирали по улицам и хоронили в общей могиле на Лукьяновском кладбище. Так умер мой дедушка. Где его похоронили, мы не нашли.

Была свидетелем того, как стоя в очереди за хлебом (200 г), падали и умирали люди.

У моих родственников, которые проживали в селе Валки Черниговской области забрали все зерно. В их семье умерли трое детей. Очень сложно объяснить, как мы выжили в тот период"[19].

Вже згадувана записувач спогадів О.С.Гаврик записала від мешканки села Вигурівщина-Троєщина Терещенко Варвари таку сповідь: "Робили ми важко в колгоспі, але дуже бідували.

Мали слабенького від голоду сина. Бачили, що скоро помре. Тоді знайшли в Києві нашого односельця, який працював лікарем, і упросили його покласти сина в лікарню. Там же дітей хоч як-небудь годували. Коли приходила провідувати, то він діставав з-під подушки тонесенький шматочок хліба і віддавав мені, щоб з'їли з батьком. Ми вижили, а його врятувати так і не вдалося. Увесь вік перед очима у мене отой шматочок хліба, яким дитина рятувала нас."

Ніколенко Віктор Миколайович записав спогади про голодомор від своєї матері Гладченко Ганни Микитівни 1918 р. н. яка розповіла : "Родом я з села Красноліси Сквирського району Київської області. Велика сім'я була у моїх батьків Гладченко Микити Філатовича і Христини Дем'янівни – 18 душ. Після 1933 року залишилось нас тільки четверо, а після війни – я одна.

Настав 1932 рік. На кожне подвір'я наклали такі податки, що їх неможливо було виконати. Із району приїжджали уповноважені із енкаведистами, зачиняли людей у сільраді і тримали їх там по декілька днів без їжі. Місцеві комуністи – активісти разом із уповноваженими з району заходили до кожної хати із залізними щупами і обшукували кожний закуток. Село охопив голод. Люди почали вмирати. Хто ще мав силу рухатись, йшли до ставка, копали корінь очерету, мили його, сушили і варили або пекли. Вже у кожній хаті лежав покійник, а уповноважені з місцевими комуністами проводили нові обшуки. Ранньої весни 1933 року до нас, вже пухлих від голоду, зайшли ці активісти і знайшли торбочку соняшникового насіння, яке моя мати сховала, щоб посіяти весною. Комуністи забрали і це. Тоді мій 22 річний брат піднявся і хитаючись підійшов до них і промовив: "Я вмираю з голоду, а ви забираєте те, що ми зберігаємо для сівби для тих, хто виживе. Він вирвав ту торбочку із рук уповноваженого і розсипав по мокрому подвір'ю. Брата не заарештували, бо було видно, що йому не довго зосталось жити. Через декілька днів він помер. Потім помер наш мовчазний 13-річний Кирило. Помирав веселий говорун 11-річний братик Вася. Весь розпухлий, ледь ворушачи губами, він сумними очима дивився на матір і питав: "Мамо, я ще не нажився, чому я вмираю?" Помер Василько, а потім і мати. Померла старша сестра Пріська із трьома своїми дітьми. По двоє діток померли у старших братів Олександра і Петра. Могил немає. Усіх померлих скидали у велику яму на кладовищі, яку потім місцева влада зрівняла із землею щоб не було слідів злочину. У хаті зосталась я одна. Через силу доповзла до городу і смоктала жито, яке вже наливалось. Через декілька днів приїхала кума моєї померлої сестри і забрала мене у Київ. Там відвела до сімдесят першої школи у їдальню помічницею. За два місяці дівчата із їдальні відгодували мене (ховаючи від начальства) і я пішла працювати. Спочатку домашньою робітницею у сім'ю, а через три роки, коли виповнилося 18 років, стала працювати на заводі "Більшовик".

Працівник державної адміністрації Голосіївської районної ради у м. Києві Тетяна Чернова записала свідчення про голод у м. Києві від Ямкової Євгенії Іванівни 1919 року народження, яка розповіла, що народилася вона на вулиці Федорова (раніше Поліцейська) у двоповерховому будинку, який уже давно знесли. "Кімнати були великі і опалювалися сміттям, дровами, якщо були. Батько був врачом, мати учительніца. Було шестеро дітей. Про голод знаю, що почався він у 1932 році, а в 33 тім було вже зовсім важко. Після 7-ми класів пішла я працювати на стадіон "Динамо". Це був стадіон Косіора. Пішла туди тому, що там давали 2 кг хліба і їжу, гроші не платили. Косіора бачила оце, як Вас. Робили там і молоді, і старі. За роботу давали хліб і суп. Посьорбаю трохи супу, а решту несу додому, бо сім'я. Брала з собою каструльку, виливала Все потрошку. Потім пішла на постройку на Черепанову гору. Там кладовщиця забрала мене до себе, щоб я вела картотеку. Трикотажна почалась і я пішла учеником, там робила до війни.

Батько опух в голод, ліг на підлогу, уже не міг на ліжку лежати. Мама ледве ноги пересувала, вона не працювала, бо яка там школа … Пішли по сусідах просити. Вони були різні і бідні, і багатенькі. Просила лушпайки від картоплі, давали бо знали, що в нас така сім'я … Мати получала хліба 100 грам на дитину і 250 грам на чоловіка по карточках. Я в столові допомагала: мила поли, допомагала рибу чистити, котли мила. Від залишків каші котел отшкрябеш, збереш в коробку. Всі очистки в столові були мої. Віднесу додому, мама перекип'ятила – це було щастя. Виріс там такий котяра. Вдома лежать діти маленькі (брати й сестри), папа. Я взяла цього кота і задавила. До сьогоднішнього дня він перед очима. Обідрала кожу, зварила і всіх нагодувала. Як за кролика зійшло.

А потім сестричка менша то стояла біля комерческого магазина і люди давали їй по

скибочці, шкуринці хліба. Принесе ці шкуринки, вже багатство. Як я вже на фабрику пішла, то там пайки давали.

Вдома було в запасі сукно, шерсть. Пішли ми з мамою на базар міняти, а базар – "керосінка" називали на Чоколовці. За сукно на пальто ледь вимолили на 2 склянки пшона.

Нас з фабрики посилали в село допомагати селянам збирати урожай в тридцять третім году. То там так бідніші в основному умирали, особливо, мужчини. А багатші жили собі…

В 33-му мама у Торгсині виміняла на сережки, цепочку з образком продукти. Якщо люди з сіл приходили, то на вулиці просили. Стоїть, впав і нема. Більше чоловіки не витримували. Бачила, як підвезли двоколку в яку запряглись люди, поклали померлого і повезли на цвинтар. Дітей лишали на вулиці, вони просили їжу. Із них багато вмирало. Підбирали і везли на братську могилу". Ці спогади очевидців підтверджені і архівними матеріалами. У доповідній записці керівника групи соціального побуту м. Києва зазначається : "За останній час по м.Києву збільшилась кількість безпритульних дітей (підкидків), особливо віку від одного до 4-х років. Починаючи з січня місяця 1932 року, ця цифра весь час щомісячно збільшується …В системі Охматдиту Київського виявлені під час нашого обстеження неприпустимі факти недбайливого ставлення до дітей (бруд, скупчення дітей вмерлих в великій кількості)…Крім дітей Охмадитівського віку (дошкільнята – В.Б.) спостерігається також безпритульні віку Нар освітянського, які в переважній кількості майже всі з районів та області. Приток таких дітей все збільшується: травень 502, червень – 1454, липень – 862. Утримання таких дітей також не передбачено бюджетом Наросвіти та стан забезпечення цих дітей не кращий, ніж дітей Охматдитського віку"[20].

Восени 1932 року, коли потік безпритульних дітей збільшився, то влада, хоч і не опікувалася цими селянськими дітьми, але мала певну "незручність" від все зростаючої кількості обездолених. Та особливо боялася, щоб померлі дітлахи не пошкодили іміджу радянської влади. Ось ще приклад постанови від 3 вересня 1932 року "В справі забезпечення безпритульних дітей в системі Охматдиту" Шостий пункт постанови констатує: "Стан приміщень карантинів дитячих так на Кирилівській вул., як і в Інституті Охматдиту неприпустимо антисанітарний. Мухи, бруд тощо. В мертвецькій Інституту Охматдиту спостерігається неприпустиме явище як те, що адміністрація цього Інституту видала розпорядження не ховати вмерлих дітей по одному, а скупчувати їх у великій кількості, щоб ховати разом. Це утворює жахливе враження й дає ґрунт для всіляких антирадянських висловів"[21]. В цій же постанові мова йде про необхідність збільшення приміщень для безпритульних дітей у приміській смузі Києва. Вони повинні бути віднайдені у Святошині, Бучі, Ірпені. Вочевидь Київ не міг справитися з величезною кількістю голодних бідолах, які шукали рятунок і не знаходили його.

Отже, заходи влади у великому, хоч і не столичному на той час місті, були направлені більше на збереження радянської ідеології, а не захисту голодуючих селян. Вони гинули на вулицях міста, їх звозили на кладовища і там засипали землею у спільних ямах. Київ знав і бачив, як вмирали українські діти.

---

[1] Історія України. Керівник автор. колективу Ю.Зайцев. – Львів, 1998. – С.227.

[2] Державний архів м. Києва (далі ДАК). – Ф.Р-1. – Оп.1. – Спр.4147 – Арк.24.

[3] Там само.– Арк.13 – 16.

[4] Там само. – Спр.4145. – Арк.7

[5] Там само. – Спр.4467. – Арк.3 зворот.

[6] Там само. – Арк.6.

[7] Там само. – Арк. 11 зворот.

[8] Там само. – Спр.4329. – Арк.44.

[9] Розсекречена пам’ять. Голодомор 1932 – 1933 років в Україні в документах ГПУ – НКВД. – К., 2007. – С.561 – 562.

[10] Там само. – С.566.

[11] Там само. – С.569.

[12] Там само. – С.570.

[13] Кричевська-Росандіч Катерина. Мої спогади. – К., 2007. – С.41 – 42.

[14] Український Голокост 1932 – 1933. Свідчення тих, хто вижив. Упорядники Мицик Ю.А., Іваннікова Л.В. Т. 4. – К., 2007.— С.98.

[15] Там само. – С.98 – 99.

[16] Борисенко Валентина. Свіча пам'яті. Усна історія про геноцид українців у 1932 – 1933 роках. –К., 2007. – С.123 – 125.

[17] Зап. зі слів Кузьменко Федосії мешканки села Вигурівщина-Троєщина. Зап. Гавриш О.С., учителькою СЗШ №278 м. Києва.

[18] Записала О.С.Гавриш.

[19] Записано від Валентини Терені працівниками соціальної служби м.Києва.

[20] ДАК. – Ф.Р-323. – Оп.1. – Спр.548. – Арк.76, 77.

[21] Там само. – Ф.Р-323. – Оп.1. – Спр.551. – Арк.4.

В статье рассматривается ход Голодомора 1932 – 1933 годов в г. Киеве и предместье по архивным источникам и устным свидетельствам.

Ключевые слова: голодомор, Киев, пригородная полоса, устная история.

In the article the Holodomor of 1932 – 1933 in the city of Kyiv and suburbs is examined on the base of archive sources and verbal testimonies.

Key words: holodomor, Kyiv, outskirts, verbal history.

Марина ГРИМИЧ
Київ – Оттава

МОДЕЛІ АДАПТАЦІЇ ДО НОВОГО ЕТНОКУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА (НА МАТЕРІАЛАХ РАННЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІММІГРАЦІЇ В КАНАДІ)

Історія української імміграції в Канаді – тема, безперечно, добре вивчена переважно канадськими дослідниками українського походження, а також великою групою науковців з України. Бібліографія на цю тему налічує тисячі праць, як наукових, так і популярних. Серед них є ряд досліджень етнографічного і фольклористичного спрямування[1].

На нинішньому етапі виникла потреба узагальненого видання, що якраз нині і здійснюється відомим канадським науковцем, проф. Орестом Мартиновичем у кількатомній праці "Українці в Канаді". Вийшов друком перший том, присвячений початковому етапу історії української імміграції[2]. У розділі "Бібліографічні зауваження" дослідник згруповує існуючі джерела і наукову літературу з цієї теми (переважно північноамериканську) і дає їм коротку характеристику[3]. Темі історіографії української фольклористики і етнографії в Канаді присвячена наукова розвідка Б.Медвідського[4]. Спроби здійснити огляд історіографії з означеного питання були зроблені й українськими дослідниками[5].

Нині в Україні працює кілька наукових інституцій, які зосереджуються на вивченні історії української діаспори в світі, в тому числі в Канаді. З'явилася досить здорова тенденція надати цій темі серйозного аналітичного характеру. Ця ініціатива виходить з археографічного крила української науки[6].

Наявність джерел дають змогу дослідникам перейти на новий рівень аналізу, а саме інтердисциплінарний. Праці як суто історичного, так і фольклорно-етнографічного характеру, а також мемуарна література і величезний архівний матеріал з означеної теми можуть стати базою до вивчення теоретичних питань історичної етнології, зокрема, моделей етнокультурної адаптації.

Метою статті є дослідити ранній період української іміграції в Канаді з точки зору етнокультурної адаптації, з'ясувати стабільні моделі поведінки українців у незвичних екологічних умовах, способи пристосування до нового культурного середовища, простежити механізми адаптації до чужої культури і початок усвідомлення її як своєї. Основним джерелом для цієї статті послугували архівні матеріали опитувань у межах проекту "Local Culture in the Praries" ("Локальна культура та різноманітність у преріях")[7], Східноєвропейська колекція Канадського Музею цивілізації, матеріали опитувань, здійснені проф. Р.Климашем[8], а також власні спостереження під час поїздок українськими околицями Канади[9]. Увага зосереджена на українській сільськогосподарській імміграції (гомстедерах і фармерах). Об'єктом дослідження є принаймні три групи українців Канади – іммігранти-першопоселенці, іммігранти другої хвилі і народжені в Канаді їхні нащадки. Часовий період охоплює приблизно півстоліття: від 90-х рр. XIX ст. до 40-х рр. XX ст.

Перша і друга хвилі української еміграції до Канади, як відомо, носили економічний характер. Більша частина українців приїздили сюди з цілком конкретною метою – отримати землю і працювати на ній. Зокрема, в 1941 р. в західній Канаді (провінції Альберта, Манітоба, Саскачеван) 75% українців проживало на фармах (ми свідомо вживаємо українсько-канадські терміни "фарми", "фармерський" (а не український – "ферми", "фермерський") задля збереження канадської специфіки), у східних провінціях (Онтаріо, Квебек, Нова Скошія), з 60 000 канадських українців фармерувало лише до 30%. Залежно від типу поселення, яке обирали для життя українські іммігранти (фарма, місто чи промислове селище) їхнє пристосування до різних соціальних середовищ відбувалося по-різному, тож моделі етнокультурної адаптації до них дещо відмінні.

© Марина Гримич

В Канаді ж головним типом сільських поселень були гомстед (на піонерських етапах) і фарма, вони водночас були мінімальними господарськими одиницями (подібно до двору) з фіксованими урядом розміром і конфігурацією земельної ділянки.

Земельна політика домініального федерального уряду Канади з 1871 року базувалася на запозиченій американській системі, яка на той час вже засвідчила свою ефективність. Відповідно до неї, всі землі були поділені на так звані тауншипи (township) площею 640 акрів або 1 квадратну милю, а ті, в свою чергу – на "гомстеди" (homestead)[10]. Іміґранти, які займалися хліборобством на канадських преріях, одержували від уряду один “homestead" (або “quarter-section" – квадратну секцію), що складав 160 акрів (65 гектарів) землі. Освоївши свій гомстед, власник мав право докупити землі. Лише в південно-східній Манітобі, де земля була кам’яниста, багниста, і де українці в 1920 – 40-х рр. займалися городництвом, скотарством і молочарством, були менші фарми (80 – 160 акрів), але їх було дуже мало. В більшості урожайних околиць, заселених українцями, переважно в Саскачевані і Альберті, розміри пересічної фарми в 1920 – 40-х рр. становили вже 220 – 310 акрів, з них – 120 – 220 акрів ораної землі. Одиниці (їх також було небагато) мали по 800 акрів і більше. На загал, українські фарми були малими порівняно з неукраїнськими: в 1941 р. “пересічна" фарма в Манітобі складала 290 акрів, в Саскачевані і Альберті 430 акрів[11].

Отже, в Канаді сіл в такому вигляді, які вони існували в Європі, не було[12], а фарма (а раніше гомстед), була не лише мінімальним поселенням (осідком), але й мінімальною господарською одиницею.

Першопоселенцям різних національностей на канадських гомстедах доводилося займатися піонерським землеробством, "орати новину" ("піднімати цілину"), проте етнічні моделі господарювання на перших етапах були дещо відмінними. Це пізніше вся фармерська культура стане цілковито уніфікованою на північноамериканській основі. А на початках над іміґрантами тяжіли "старокрайові" етнічні стереотипи. Специфіка української землеробської культури піонерського періоду полягала в тому, що переважно практикувалося вирубно-корчувальна система підготовки ґрунту до оранки. Українці, значною мірою обтяжені "старокрайовим" досвідом напівнатурального господарювання, обирали для поселення лісисті райони, що давало їм відчуття безпеки (дерево для будівництва і опалення, звична екологія), в той час англійці селилися на безлісих землях і застосовували плужний тип обробки цілинної землі.

Тож у світлі проблеми етнокультурної адаптації, в українських гомстедерів на першому місці стояли проблеми фізичної адаптації до екстремальних умов праці, що на деякий час знижувало (а часом і повністю нейтралізувало) актуальність культурної адаптації.

Екстремальними були також погодно-кліматичні умови. Довгі холодні і сніжні зими, коротке літо, комарі, безлюдні території, відсутність вітамінів (сади в зоні поселення українців не росли), величезні відстані до найближчих містечок, крамниць, пошти, госпіталю тощо, – все це значно ускладнювало виживання.

Модель етнокультурної адаптації землеробського населення починається з досить тривалого етапу екологічної адаптації, що в свою чергу означає не лише пристосування до навколишнього середовища, а й зміну характеру та інтенсивності праці.

Другим етапом етнокультурної адаптації іммігрантів аграрного сектору Канади, в тому числі українських, є власне культурна адаптація.

Матеріальна культура була привезена українцями-піонерами до Канади у вигляді як окремих предметів (одяг, взуття, інструменти, начиння), так і теоретичних знань (будівництво житла, пошиття одягу, виготовлення тканини), які певний час застосовувалися на практиці і в Канаді.

На фармах довше, аніж у містах, затрималася практика вживання традиційного одягу. Дослідження східноєвропейської колекції в Канадському Музеї Цивілізації свідчить про те, що українці на гомстедах і фармах не лише доношували одяг, привезений з дому, а й тривалий час шили новий за старими взірцями, при цьому використовували часом матеріал (тканину, нитки, фарби) зі "старого краю", а часом вже й канадський[13]. Особливо добре збереглася добірка народного одягу від переселенців з Буковини. За твердженням канадського дослідника Р.Лисака-Мартинкова, "процес адаптації одягу проявлявся скоріше серед переселенців, які зазнавали ближчого та постійного впливу канадського побуту. Наприклад, у чоловіків, які працювали поза фармою, та в дітей, котрі ходили до школи, скоріше виявлялися тенденції

вдягнутися "по-канадському". Жінки, не маючи постійного контакту з "канадським світом", довше носили типовий народний одяг"[14]. Документація експонатів (accession files), містить інформацію про те, що окремі жінки з Буковини носили традиційний одяг лише як святковий (в церкву чи на українські забави[15]), часом його функція була виключно обрядовою (весілля, похорон)[16], а часом універсальною, тобто його носили щодня[17]. Причому в щоденному побуті переважно вживалися сорочки, крайки, кожухи, в той час як головні убори були менше популярні.

Що стосується житла, то перші поселенці з України, що прибули в кінці XIX ст., спершу будували тимчасове житло – землянки (бурдеї) різних конфігурацій, найпопулярнішою з яких була землянка зі "скошеним" дахом[18], але через кілька років починали будувати хати, подібні до тих, які мали на Буковині чи на Галичині[19], однак вже в 30-і роки XX ст. зводили нові хати за північноамериканськими стандартами[20].

Тобто період порівняно активного вживання української традиційної матеріальної культури вимірюється в Канаді в середньому півстоліттям, а потім починає набирати рис північноамериканської. Культура харчування, господарська культура, житло на цей час уже також є максимально наближеними до канадської екологічної і північноамериканської культурної специфіки. Навіть такі природні для України речі, як декорування хати рушниками чи образами, в Канаді в цей час не практикувались. Про це також свідчить експозиція Музею "Село Української спадщини" в Едмонтоні. Народний одяг мав виключно ритуальні і святкові функції, а в щоденному побуті не вживався. Тобто за півстоліття матеріальна культура українців Канади піддалася впливам ієрархічно вищої, домінуючої культури, в даному випадку північноамериканської, англо-канадської за походженням.

Етноадаптаційні зміни були викликані часом свідомими, а часом підсвідомим бажанням асимілюватися, влитися у канадське суспільство, не виділятися з нього як окрема, меншовартісна (як на той час) група. Однак частіше, на думку д-ра А.Нагачевського, канадці українського походження в основному вдягалися і будували хати по-новому тому, що вони вважали нові стандарти кращими, зручнішими.

Що стосується духовної культури, то в ній адаптивні процеси відбувалися інакше.

Фарма (а раніше гомстед) як мінімальна господарська одиниця і, водночас, мінімальне поселення, – передбачала ізольованість не лише територіальну, а й комунікативну. Природно, це було величезним психологічним стресом і культурним шоком для українців, призвичаєних до активного і різноманітного громадського життя[21]. Чинник ізоляції українських фармерів має амбівалентне значення в процесі етнокультурної адаптації. З одного боку, він сприяв збереженню окремих показників етнічності, передусім тих, які були необхідні для внутрісімейної комунікації (наприклад, мова, внутрісімейний етикет, народна кулінарія). А з іншого боку, ізоляція у просторі, проживання поза соціумом, поза етнічним середовищем спонукали до втрати потреби і навичок ритуального життя. Ритуал – явище колективне, відсутність чи дисперсність громади автоматично знижує його мотивацію, тож він у таких умовах відмирає.

Найяскравіший приклад етнокультурної адаптації дає мовна ситуація в українському середовищі в Канаді. Українці жили в умовах домінування англо-лінгвального середовища. У міського населення потреба вивчити англійську мову була життєвою необхідністю. На фармах актуальним було виживання у прямому сенсі слова, тобто фізичне виживання, а необхідність освоєння мови країни було на другому плані.

Серед респондентів-іммігрантів проекту "Локальна культура та різноманітність у преріях" і опитувань, здійснених д-ром Р.Климашем, є група людей, які, все життя проживши на фармі, знали лише кілька необхідних слів і фраз по-англійськи, до смерті користуючись лише українською мовою.

Вживання спотвореного англійського слова в українському мовленні відбувається тоді, коли в говірці, привезеній з дому, не існувало відповідного предмета чи явища або воно було малопоширеним: *шопувати* (від англ. shop – магазин)*, драйвувати* (від англ. drive – вести машину), *кенні* (від англ. canny – консервна банка)[22]*, фіксувати* (від англ. fix – ремонтувати) *машинерію, рентувати рума* (від англ. room – кімната)[23]; *трен* (від англ. train – поїзд)[24]; *айс-крім* (від англ. ice-cream – морозиво), андіяни (від англ. indians – індіяни), аниверсері (від англ. anniversery – річниця), *аранджис* (від англ. oranges – помаранчі)[25], *пікчери* (від англ.

pictures – фотографії*), турки* (від англ. turky – індики), *гофрики* (від англ. gopher– суслики*), бол* (від англ.ball – м'яч*), селебрити* (від англ. celebrate – святкувати) *дні народження*[26].

На сьогоднішній день ця говірка стає маловживаною.

Що стосується покоління, що змалку виросло або народилося в Канаді, то серед них процеси мовної адаптації відбувалися за іншими моделями.

Усі діти в Канаді в досліджуваний період зобов'язані були ходити до школи. За словами О.Мартиновича, "публічна школа мала на меті створити гомогенний народ шляхом навчання англійській мові і вихованню лояльного і патріотичного громадянина Канади і суб'єкта Британської держави"[27].

Питання мови в школах – це одна з найболючіших тем у спогадах всіх респондентів. Діти виростали в українському середовищі, тож, потрапивши в школу, вони "поринали" в чужу мовну стихію. Довгий час їм доводилося адаптуватися до неї, і це ставало причиною їхнього культурного шоку.

Загалом, на думку авторів згаданого вже проекту, "під час першої світової війни і після неї школи були порівняно нетолерантні до мов іммігрантів"[28]. На той час в Канаді досить сильно відчувалася культурна дискримінація. Респонденти згадують, що навіть на перервах дітям, що гралися на шкільному подвір'ї, було заборонено спілкуватися українською мовою. Причому покарання були дуже жорстокими – били "стрепом" (ременем) по руках. Нерідко англійські діти насміхалися з українського "акцента"[29]. Власне, ця мовно-культурна ситуація була жорстким стимулом, що діти українських імігрантів дуже швидко освоювали нову для них мову і володіли нею не гірше від дітей англомовних батьків. Крім того, період культурного шоку на мовній базі проходив у них набагато швидше і легше, аніж у дорослих.

Освітня політика досліджуваного періоду в школах і громадська думка в Канаді була орієнтована в той час на однокультурність, монолінгвальність. Тим цікавіші для етнологів винятки з правил. Так, у густозаселеному українцями поселенні Толстой (Манітоба) діти розмовляли англійською тільки на уроках, на перервах же спілкувалися українською, покарань за це не було[30].

Діти – вікова група, яка найлегше і найшвидше адаптується до нового етнокультурного середовища. Вони порівняно легко включаються в нове мовне середовище. За численними свідченнями представників усіх чотирьох хвиль еміграції українців до Канади, діти часто ставали для батьків перекладачами і посередниками в різних справах, не лише побутових, а й бізнесових, у такий спосіб набуваючи неабияких життєвих навичок і позбуваючись усіляких дитячих психологічних комплексів. Такі діти швидше "дорослішали" і у такий спосіб активніше включалися в нове етнокультурне середовище. Крім того, вони раніше ставали "своїми" у віковій групі дорослих, тим самим відрізняючись від дітей англомовних батьків, яким не доводилося виконувати "дорослі функції".

Отже, підсумовуючи вищевикладене щодо мовного аспекту адаптації українців у Канаді, можна зробити висновки, що найшвидше до зміненого мовного середовища адаптувалися діти іммігрантів. Межовим явищем поміж українською говіркою, привезеною з дому, і англійською мовою, яка стала життєвою необхідністю, став українсько-канадський "суржик" "хаф-напів".

Що стосується іншої галузі етнічної культури, а саме обрядової, то тут процеси етнокультурної адаптації відбувалися за іншою логікою.

І дійсно, "стара" культура (зокрема, родинна і календарна обрядовість), привезена на нове місце проживання, значно "прагматизується". Всі незрозумілі архаїзми, магічні і забобонні звичаї просто зникають.

Подібне сталося і під час переселення українців на канадські терени.

Причина такого явища полягає в універсальних законах етнокультурної адаптації: в екстремальних умовах переселення виживають передусім життєво необхідні звичаї (як, наприклад, трудові), або найбільш функціональні обряди (укладення весільної угоди, обрядове частування, дарування), а суто декоративні, магіко-символічні, архаїчні вважаються непотрібними, а часом навіть і смішними[31].

Цікаве дослідження провів у цьому плані Р.Климаш у своїй роботі "Свята". Він поділив респондентів на 3 групи: 1) ранньоприбулі (1901 – 1914), 2) пізноприбулі (1924 – 1930),

3) народжені в Канаді, – і простежив, як представники кожної з них ставилися до обрядової культури. Обстеження дало несподівані висновки.

Перша група – ті, яким судилося бути першопрохідцями, корчувати ліси, орати цілину, жити в бурдеях, – виявилася, на його думку, найбільш скептичною до доцільності народних обрядів[32], незважаючи на те, що це була "найстарша" (з погляду зв'язку з рідною культурою) група, яка мала б зберегти більш архаїчніші звичаї.

Друга група, яка приїхала вже на більш-менш облаштовані землі і яка не займалася піонерським землеробством, а натомість купувала готові фарми і користувалася побудованими до них першопоселенцями церквами, народними домами, – виявляла набагато більшу повагу до старокрайових звичаїв, і як результат, в записах від них зафіксований набагато багатший фольклорно-етнографічний матеріал[33].

Третя група респондентів (народжені в Канаді) виявила цілком зрозумілу і закономірну еклектичність знань про обряд. Уявлення цих людей про народну культуру досить уривчасті, за якими її функції зводяться до суто декоративних аспектів, позбавлених спеціального смислового навантаження чи символіки[34] .

Якщо порівняти записи календарної і родинної обрядовості з аналізованого періоду, то, безперечно, пальма першості припадає другій категорії обрядів, які вважаються дійсно життєво необхідними. Але навіть і тут відбуваються активні "мінімалізаційні" процеси: основними обрядодіями весільного обряду є вінчання, обрядове частування і дарування подарунків, а в часи "великої депресії" (30-і рр. XX ст.) одруження часто відбувалося взагалі без весілля[35]. Згадки про вінкоплетини та інші весільні обрядодії – спорадичні[36]. Хоча є свідчення про досить цілісний весільний обряд[37], однак вони носять характер винятків, а не правил. Дуже багато респонденток згадували, що брали шлюб не в народному вбранні, а в білих платтях[38] , хоча є поодинокі записи, які свідчать про вживання народного одягу на весіллях[39]. Весільні чини зводилися до "матки", "батька", "дружок", зрідка були "старости". В "піонерський" період, коли було мало церков практикувався церковний обряд колективного вінчання[40].

Родильний обряд у досліджуваний період обмежувався хрещенням, причому дітей, як правило, хрестили гуртом, тобто цей обряд мав колективний характер[41]. Це було пов'язане з тим, що в перші десятиліття перебування українців у Канаді часто не було церков, а якщо й були, то катастрофічно бракувало священиків. Вони приїжджали рідко, оскільки мали багато парафій[42]. На смерть дитини священика викликали терміново, тож він, поховавши одну дитину, нерідко водночас хрестив інших дітей з усієї парафії, що народилися за його відсутності[43].

Що стосується обряду поховання, то якщо священик не міг приїхати на похорон, то сусіди з округи ховали померлого на кладовищі, прочитавши над мертвим "отче наш". Ритуальний обід відбувався за будь-яких умов. Голосіння практикувалися на початкових етапах[44].

Отже, чим важче проходить фізичне виживання в нових етнокультурних умовах, тим менше шансів залишається зберегти обрядову традицію. А при більш-менш сприятливих життєвих обставинах обряд переживає ренесанс[45] . Так, наприклад, на сьогодні в Канаді в українській громаді стало дуже модним святкувати весілля "в українському стилі", щоправда, при цьому відчувається мутація українських звичаїв з північноамериканською традицією.

Р.Климаш у своєму дослідженні "Свято" аналізує ще четверту групу респондентів – ті, що не займалися сільськогосподарською працею. В ній дослідник помічає конфлікт поміж традицією і північноамериканською модою, швидшу трансформацію автентичної культури в сценічну[46]. Респонденти проекту "Локальна культура та різноманітність у преріях", а саме ті, які жили в шахтарських селищах і були "заражені" ідеями робітничого руху, також виявляли скептицизм і до народних обрядів, і до церкви. Натомість народні доми і світські події національно-патріотичного спрямування (наприклад, святкування дня народження Тараса Шевченка), були для них дуже актуальними[47].

Календарна обрядовість українців Канади мала подібний алгоритм, що й родинна, а саме, хвилеподібний: у тяжкі часи святкувань було менше, обряд скорочувався до найважливіших, з точки зору народної свідомості, звичаїв. А зростання добробуту, у свою чергу, сприяло їх відродженню.

Найбільш поширеними календарними святами були і є Різдво та Великдень.

Різдво у досліджуваний період фігурувало переважно лише у формі Свят-вечора. Зважаючи

на сніжні та холодні зими, це свято було в цей час переважно сімейним. Стабільними складовими його були: внесення снопа в дім; вистелання сіном (соломою) підлоги під столом або стола під скатертиною; спільна молитва; обрядове частування (всі респонденти акцентували на необхідності 12 страв), підкидання куті до стелі[48]. Змінними (тобто необов'язковими, проте досить часто згадуваними) були обрядові процесії (колядування), прикрашання ялинки, ворожіння на урожай, носіння вечері сусідам за померлих[49] тощо. Одинокими є інші згадки, зокрема, свідчення про те, що не можна "вишкрябувати" їжу з мисок на Свят-вечір, щоб не бути голодними цілий рік[50], інші пояснюють цей звичай потребою лишити їжу для святих[51], для "душ"[52]; а надворі калатали ложками[53]. Одна респондентка згадує звичай "плєщування": хлопці ходять в хати, де є дівчина, вона тримає гріш у високо піднятих руках, а вони "плєсують", випрошуючи гріш[54].

Тобто подібно до мови, календарний обряд в Канаді часом демонструє досить архаїчні риси, які пройшли процес "консервації". Проте на відміну від говірки, яка, принаймні серед вихідців з одного регіону (Галичина, Буковина, Гуцульщина, Покуття) зберігала однорідність, архаїзми народного обряду не носять універсальний характер. Вони з'являються в різних місцевостях спорадично, ні в якому разі не будучи проявом системності.

Стабільними ознаками Великоднього свята у досліджуваний період було: збір у церкві (навіть коли не було священика, все одно приходили туди, а "паски їли без свяченя"[55]), приготування великодніх кошиків (мисок), вміст великодніх кошиків, святкова трапеза (сніданок), молитва. Змінними (непостійними) рисами є: "цокання" крашанками, звичаї "обливаного понеділка", ритуальні бешкети тощо.

Свідчення про святкування Нового року, Йордану, Трійці, Петра і Павла тощо, звичайно ж, збереглися, особливо в густо населених українцями регіонах, проте відчувається в записах спорадичність цих святкувань. І навіть у випадку, коли святкування відбувалося дуже пишно, складається враження, що це явище агонії традиції перед повним зникненням.

Цікаво спостерегти, що сталося зі святом Маланки в Канаді. Існують цілком реальні свідчення про спроби святкувати його в українських фармарських околицях, природно, де вихідці були з Буковини, Поділля, і водночас відсутність навіть знань про них у місцевостях компактного проживання вихідців з Галичини і Гуцульщини. У 40 – 50-х рр. ця традиція занепадає, натомість у 60-і роки XX ст. вона відроджується у містах у значно мутованому і еклектичному вигляді, набувши рис північноамериканських різдвяних святкових вечірок. У такому вигляді воно функціонує і дотепер, причому дуже пишно, втративши, окрім назви і святкового настрою, всі інші класично-традиційні компоненти.

Отже, "старокрайова" обрядова традиція в українських фармарських околицях протягом 50-ти років занепадає, проте не зникає повністю, залишається її "кістяк". Це є результатом процесу адаптації до нового етнокультурного середовища і поступового усвідомлення іммігрантів себе як канадців. Природно, що покоління, народжене в Канаді, не уявляло себе інакше, як представниками канадської культури, щоправда, зі своїм культурним досвідом (у нашому випадку – українським).

Однак законом етнокультурної адаптації є те, що не просто втрачається певний сегмент "старої" культури, він "заміщається" сегментом "нової культури". Так сталося і в обрядовій сфері українських іммігрантів і канадців українського походження. Матеріали проекту "Локальна культура і різноманітність у преріях" доводить, що з усіх свят північноамериканського календарного циклу першим прижився Гелоувін (Helloween). Надзвичайно багато свідчень про участь малих українців у "Гелоувіні". Особливо часто ця інформація стосується місцевостей некомпактного проживання українців. – Гелоувін – календарне свято, що святкується 31 жовтня в англомовному світі. Традиційно він поєднує в собі дві функції: 1) "ритуальних обходів" дітьми (щось на зразок щедрувань), а також 2) ритуальних бешкетів (до речі, одна респондентка ототожнювала Гелоувін із "старокрайовим" святом Андрія, коли молодь робила сусідам збитки[56]). Дітям давали як "трітс" (дарунки) арахісові горіхи, цукерки, яблука[57].

Отже, включення Гелоувіну в святково-обрядову культуру українських іммігрантів Канади фармарських околиць має свої причини: по-перше, це дитяча традиція, а діти, як було доведено вище, швидше включаються в нову культуру. По-друге, ця традиція дуже подібна до новорічних хлопчачих "посівань", тобто в культурній пам'яті залишилися етнокультурні асоціації.

Природно, що з часом в культуру канадців українського походження ввійде і "північноамериканське" Різдво, яке тут носить окрему назву "крисмас". Однак у досліджуваний період "крисмас" в українських околицях практично не святкувався.

Варто зазначити, що етнокультурна адаптація – процес двосторонній. Не лише агломовне середовище і північноамериканська культура впливали на українських іммігрантів, а й вони, в свою чергу, певним чином змінювали навколишнє середовище і мультикультурну громаду, в якій жили. Існує дуже багато свідчень, часом анекдотичного характеру, про вплив українців на канадську культуру, особливо в прерійських провінціях.

Щодо "культурної" експансії українців в ритуальну сферу свідчить наступний факт: респондентка згадує, що в околиці, де вони жили, не було української церкви, тому вони роками ходили до пресвітаріанської. Хоч там і вважали, що українська віра "нечиста", але на Зелені свята "маїли" пресвітеріанську церкву[58], що є, з точки зору протестанської філософії, абсурдним і навіть шкідливим.

Етнокультурна адаптація – це природний культурний процес пристосування людини до нового культурного середовища, без якого неможливе її виживання у новому етнічному контексті. Традиційна обрядова культура значно мінімалізується і прагматизується (хоча це є ознакою не лише етноадаптаційних процесів у середовищі мігрантів, а й загальною рисою XX століття). Процеси етнокультурної адаптації не є еволюційними, вони носять стрибкоподібний характер. Їм притаманні періоди занепаду і періоди відродження, щоправда, щоразу, під час регенерації відбувається мутація первісної традиції. Ще одним законом етноадаптації є те, що чим легше суб'єкт пристосовується до нового етнокультурного середовища, тим швидше відбувається процес його асиміляції. Етнокультурна адаптація – процес двосторонній: не лише культура іміграна змінюється під впливом домінуючої, а й вона, в свою чергу, впливає на навколишнє етнокультурне середовище, що, до речі, дуже помітно у сучасній мультикультурній Канаді.

---

[1] Див., зокрема, Nahachewsky A. Ukrainian Dug-Out Dwellings in East Central Alberta. – Edmonton, 1985 (reprint, 1990); ряд статей етнографічного та фольклористичного характеру у збірнику "Міграційні рухи з Західної України до Західної Канади: Матеріали спільних конференцій. – Едмонтон, 2002; Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual in East Central Alberta through the Generations. – Edmonton, 1992 та ін.

[2] O.Martynowych. Ukrainians in Canada. The Formative Years: 1891 – 1924. – Edmonton, 1991

[3] Там само. – С.527 – 536.

[4] Medwidsky B. Approaches to Ukrainian Folkore Studies in Canada: The Past, Present and Future of the Discipline // Міграційні рухи... – С.67 – 76.

[5] Див. зокрема, Макар Ю.Українсько-канадська проблематика в дослідженнях істориків України // Міграційні рухи... – С.52 – 60; Макар В. Соціально-політична інтеграція українців у поліетнічне середовище Канади. – http://etno.uaweb.org/lib/makar.html; Makar Y. The development of Canadian Studies at Chernivtsi National University // Canadian Association of Slavists Annual Conference:University of Saskatchevan. – Saskstoon, 26 – 28 May 2007; Makar V. Canadian-Ukrainian Topics in Works by Ukrainian Scholars // Canadian Association of Slavists Annual Conference: University of Saskatchevan. – Saskstoon, 26 – 28 May 2007.

[6] Див. Пам'ятки: Археографічний щорічник. – Т.7. – 2007. Це спеціальний випуск наукового збірника , присвячений історії українців Канади. Він видається Українським Науково-дослідним Інститутом архівної справи та документознавства під редакцією д.і.н. І.Матяш.

[7] Матеріали опитування, здійсненого Центром Українського фольклору університету Альберти в межах наукового проекту "Local Culture and Diversity on the Prairies" під керівництвом (Principal Investigator) д-ра Андрія Нагачевського. Project Managers доліджения – Радомир Білаш та Надя Фоти. Протягом 2003 – 2005 рр. було здійснено близько 800 годин інтерв'ю з канадцями українського, німецького, британського, французького походження, з них приблизно 40% інтерв'ю від респондентів українського походження (англійською та українською мовами), які або були народжені в Канаді, або в ранньому віці мігрували сюди разом з батьками. Автор статті брала участь над класифікацією і катологізацією інтерв'ю у листопаді 2007 р.

[8] Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual in East Central Alberta Through the Generations // Historic Sites and Archives Services: Occasional Paper. – №21. – March, 1992.

[9] Висловлюю подяку Радомиру Білашу за можливість обстежити українські околиці Альберти та Саскачевану.

[10] Waiser B. “Land I Can Own": Settling in the Promised Land // The Prarie West as Promised Land. – Calgary, 2008. – С.156.

[11] Цифри надані О.Мартиновичем.

[12] Докладніше про це див.: Bilash R. Ukrainian Rural Communities in East Central Alberta Before 1930 // Continuity and and Change: The Cultural Life of Alberta’s First Ukrainians, ed. by Manoly Lupul. – Edmonton. 1988. – P.60 – 61.

[13] Східноєвропейська колекція Канадського Музею Цивілізації – №№ 68-2, 10б 191; 69-14; 70-192, 38.1, 718, 71-607, 608, 155.5, 154.2, 153.3 та ін. Див. також: Мартинків-Лисак Р. Жіночий одяг західноукраїнських переселенців з Буковини. – Міграційні рухи... – С.210 – 211

[14] Там само. – С.211.

[15] Східно-європейська колекція Канадського Музею Цивілізації – №№ 68-13.1.

[16] Там само. – №№ 68-19.

[17] Там само. – №№ 68-18, 20, 200, 201, 198.

[18] Nahachewsky A. Ukrainian Dug-Out Dwellings in East Central Alberta. – P.IV.

[19] Ukrainian Cultural Heritage Village (Фотоальбом Музею під відкритим небом) – Alberta. – 1989. – P.44 – 45.

[20] Ukrainian Cultural Heritage Village. – С.6, 8, 11.

[21] Див. спогади ранньоприбулих: Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual... – С.33 – 63.

[22] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1037.

[23] Там само. – 2004-091-0018.

[24] Там само. – 2004-091-1781.

[25] Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.217-223.

[26] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1784, 2004-091-1783.

[27] Martynowych O. Ukrainians in Canada... – С.350.

[28] Local Culture and Diversity on the Prairies: A project Report. Edited by Andriy Nahachewsky. – Edmonton. – 2005. – С.63

[29] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2003-091-054.

[30] Див.: Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1727.

[31] Див. свідчення респонденітв: Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.61.

[32] Там само. – С.61.

[33] Там само. – С.91.

[34] Там само. – С.115.

[35] Там само. – С.87.

[36] Там само. – С.53.

[37] Там само. – С.44.

[38] Там само. – С.48, 68.

[39] Там само. – С.38.

[40] Там само.

[41] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1746.

[42] Є свідчення, що священик відбував службу в одній церкві тричі на рік. Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.138.

[43] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1746.

[44] Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.97.

[45] Там само. – С.160.

[46] Там само. – С.145.

[47] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-8034.

[48] Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.34, 46, 147.

[49] Там само. – 51.

[50] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1748.

[51] Klymasz R. Svieto: Celebrating Ukrainian-Canadian Ritual. – С.34.
[52] Там само. – С.42.
[53] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1748
[54] Там само. – 2004-091-1728.
[55] Там само. – С.2004-091-0649.
[56] Там само. – 2004-091-1783.
[57] Там само. – 2004-091-1741.
[58] Архів Local Culture and Diversity in Praries. – 2004-091-1820.

Светлана КРЮКОВА
Москва

СОВРЕМЕННАЯ СЕЛЬСКАЯ СЕМЬЯ РОССИИ: ТРАДИЦИОННЫЙ ИДЕАЛ И НОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

2008 рік оголошено в Росії роком сім'ї. Декларація державою цінності сімейного інституту, стабільність якої служить заставою міцності соціальної системи російського суспільства, показує зацікавленість влади в його збереженні. Результати проведеного локального польового дослідження в Рязанській області показують, що в даний час сімейний союз є динамічним і нестійким утворенням. Принципи його організації до теперішнього часу істотно трансформувалися, причому навіть в такому відносно консервативному середовищі як сільське. Сучасна сім'я і сприйняття її сільськими жителями є своєрідною комбінацією уявлень про те, яким повинен бути сімейний устрій і який він насправді; що є нормою в подружніх відносинах, а що девіантністю. Сьогодні в розвитку сім'ї відбувається цікава взаємодія колишніх установок і нових тенденцій у вигляді принципово інших моделей шлюбно-сімейних відносин, що укорінюються в свідомості сільського населення. У статті розглядаються основні прояви цього особливого проміжного стану сільського шлюбу і сімейного життя.

Ключові слова: шлюбність, розлучення, сім'я, конфлікт, система цінностей, право, православ'я.

Современная семья (как сельская, так и городская) – результат и отражение длительной трансформации российского общества под прессом политических событий и социально-экономических реформ XX – начала XXI в. Начиная с 1990-х годов, в контексте коренных изменений российского социума, динамика развития семьи характеризуется особенной интенсивностью, что неоднократно фиксировалось в научных исследованиях[1].

Настоящая статья является частью более обширного исследования, посвященного сравнительно-сопоставительному анализу перехода от традиционной "патриархальной" крестьянской семьи второй половины XIX в. к современному "плюрализму семейных моделей". Это попытка поделиться результатами своих наблюдений в ходе регулярных экспедиционных выездов в Рязанскую область на протяжении последних 5 лет и дать характеристику наиболее существенных показателей сельской семьи в настоящее время: ее типологии, форм брака, особенностей добрачных и семейных отношений.

© Светлана Крюкова

На первый взгляд типология сельской семьи развивается в русле тех же тенденций, что и городская: в сторону уменьшения среднего размера и упрощения состава. Однако говорить об их полной идентичности не приходится. Несмотря на произошедшие в России глобальные перемены облик сельской семьи до сих отличают специфические черты, являющиеся следствием особых условий проживания в сельской местности. Присущая крестьянству традиционность, опора на сложившиеся представления и стереотипы поведения корректирует вектор движения семейного института. Поэтому даже те изменения семьи, которые носят, казалось бы, универсальный характер, имеют в селе свои особенности.

Малолюдность сельской семьи обусловлена различными причинами: снижением темпов рождаемости, вследствие чего преобладают семьи с 1 – 2 детьми; семейными разделами; разводами, способствующими образованию неполных семей; временным отсутствием некоторых членов семьи либо их переселением на постоянное место жительства в город; более высоким в сравнении с городом уровнем смертности в сельской местности, что обусловлено особенностями демографической структуры села (увеличение числа пенсионеров и наличие одиночек)[2].

Сами жители Рязанской обл. объясняют низкую рождаемость экономическим фактором и отсутствием эффективной государственной социальной политики, направленной на поддержку семьи. Несмотря на то, что в представлениях сельчан сохраняется предпочтительная ориентация на двухдетную или трехдетную семью, фактически заметно доминирует однодетная или неполная. Многодетные семьи в беседах с местными жителями неоднократно получали характеристику "неблагополучных", т.е. тех, где дети, по их мнению, рождаются не в результате обдуманного решения, а по причине алкоголизма и безответственности родителей. Как правило, планирование и регулирование рождаемости сельчанами подразумевает проблемы, связанные не столько с тем, чтобы прокормить и вырастить потомство, сколько с тем, чтобы обеспечить ему определенный уровень образования и жизни. Таким образом, наряду с причинами экономического характера немаловажную роль играют возросшие требования населения к качеству и условиям жизни.

Самая распространенная в селе – простая (малая) семья (брачная пара с детьми и без детей). В селе имеется большое число неполных семей, в которых отсутствует один из родителей (обычно отец). Особенно много их среди семей с тремя и более детьми. Образованию последних способствует довольно высокий уровень разводимости. Доля неполных семей растет и за счет увеличения внебрачной рождаемости. В течение последнего десятилетия в области наблюдается тенденция к увеличению числа детей, родившихся у несовершеннолетних матерей.

Совместное проживание перестало быть структурообразующим признаком семьи. Наряду с ее привычными формами в последние годы получила широкое распространение так называемая *временно* или *сезонно неразделенная* сельско-городская семья. В весенне-летний период отпусков горожане (дети и внуки) возвращаются в родное село к родителям, в результате чего образуются такие "временные" двух- и трехпоколенные семейные объединения. К "временно" неполным можно отнести и те семьи, члены которых в связи с разрушением местного сельскохозяйственного производства и возникшей в условиях экономического кризиса безработицей на продолжительное время отправляются в города с целью заработка. Тем самым семейный институт утрачивает черты стабильной, единообразно выстроенной системы, становясь все более подвижным, мобильным образованием, подверженным влиянию многих обстоятельств.

Уменьшение поколенного и численного состава семьи способствовал упрощению терминологии родства, выразившемуся в тенденции к сокращению ее прежнего объема. Из употребления вышли такие термины, как прадядя (брат деда), пратетя (сестра бабки), братьиха (жена брата), большуха (жена старшего брата), сношенница (жена брата мужа) и др. Одновременно с утратой одних терминов произошло расширение значения других. В частности, унифицировались термины сноха (жена сына, жена брата, жена брата мужа, жена племянника, жена внука) и зять (муж дочери, муж сестры, муж сестры жены, муж племянницы, муж внучки). Пожалуй, лишь термины свекр и свекровь (родители мужа), как и тесть и теща (родители жены), всегда употребляются в их традиционном значении[3].

Воззрения на брак и семейные отношения сильно варьируются в зависимости от возраста. В частности, люди пенсионного возраста, рожденные в 1920 – 1930-е гг., сохраняют в памяти установки и ценности своего времени. Вместе с тем они осознают реалии сегодняшнего дня и принимают во внимание происходящие изменения. Поэтому в беседах со старожилами прослеживается расхождение между идеальной нормой (для многих создание семьи и продолжение рода – априорный и единственный смысл жизни) и действительностью, которая демонстрирует очевидную трансформацию прежних форм и значения семейного института. Молодому поколению присущи индивидуализация, стремление прежде всего к профессиональному и личностному самоутверждению. Вступление в брак не является первоочередным приоритетом жизненной стратегии молодежи и непременным атрибутом успешной личности.

Вместе с тем результаты выборочного анкетирования жителей Рязанской обл. в ходе экспедиционных обследований показали, что 67% респондентов (общее число опрошенных – 118 человек в основном от 25 до 55 лет) состоят в официально зарегистрированном браке, 6% – в фактическом, 9% разведены, 6% вдовы/вдовцы и лишь 12% информаторов не состоят в браке[4]. Это показывает, что семья продолжает оставаться наиболее востребованной формой человеческого существования. Разумеется, безбрачие в современных условиях не воспринимается сельчанами как аномальное явление, однако и нормой общественного бытия его не считают. Как родители, так и дети, судя по ответам информаторов, ориентированы на образование и сохранение семьи. Люди, не создавшие семьи, как правило, не осуждаются, но привлекают внимание односельчан, упоминающих о них нередко с нотками сочувствия, дескать, "не судьба", "не повезло".

Семья продолжает занимать важное место в системе ценностей сельчан, являясь естественной микросредой их повседневной и праздничной жизнедеятельности ("круг отношений – прежде всего родственный, для сельчан это типично"). Об этом, в частности, косвенно свидетельствует и тот факт, что они всячески стараются поддерживать репутацию семьи – чтобы она, по словам одного из жителей дер. Фомино Клепиковского р-на, "незрячая" была, т.е. "жила не зря", имела доброе имя. Состоятельность двора и, соответственно, его хозяйственная самостоятельность, по мнению сельчан, свидетельствуют об успешности семьи, оправдывают смысл ее существования.

Семейная родословная в зависимости от конкретных обстоятельств может быть как предметом гордости ("в нашу родню пошел" - одобрение качеств), так и объектом насмешек в конфликтных ситуациях ("весь род перевернут", "затронут и бабку, и прабабку"). "Родовым" происхождением объясняют и случившееся в семье несчастье: "Если дети с плохой несчастной судьбой – страдают за родителей, бабушек, дедушек. В деревне знают всю судьбу твою, все, что у тебя за плечами, и ищут объяснения. Умер мальчик в школе. 14 лет... Отец – фермер. К нему бомж какой-то полез, он его убил. И вот за это мальчик у них умер"[5].

Семейное гнездо, как и прежде, идентифицируется следующими выражениями: "наш корень", "свои", "родня", "род". Понятие "семья" интерпретируется сельчанами как в широком, так и в узком смысле слова. В первую очередь оно ассоциируется с тесным родственным кругом людей, проживающих в одном доме. Состав таких семей невелик, и, как правило, охватывает два поколения ("чисто семейные – два поколения"). Семья в широком смысле слова – это родственный круг, охватывающий прямую и боковую линии родства: "доходят до троюродных"; "с родней знаемся, с маминой родней, со всеми двоюродными племянниками и их детьми". Обычно кровное родство – самое тесное ("наша кровь там будет"), однако в каждой семье отношения складываются по-своему ("родня мужа не такая близкая. Кто как. Кто с мужниной лучше").

Создание новой семьи, сопровождаемое свадьбой, и сегодня остается одним из важнейших событий в жизни сельского жителя. Свадебные торжества имеют огромное значение не только для жениха, невесты и их семей, но и для всего села. По словам сельчан, "в деревне надо показать, что она (свадьба – примеч. автора)… массовая. Местные жители готовы залезть в большие долги и потом выплачивать, чтобы отпраздновать"; "все стараются справлять свадьбу. Здесь (в с. Виленка. – К.С.) за 15 лет только два брака было без свадьбы… нас осуждали, говорили: "Что ж вы свадьбу не сыграли?"

В селе доминируют официально зарегистрированные брачные союзы. Именно эта форма

брака прочно укоренилась в сознании сельчан, родившихся в 1950 – 1960-е гг. не только как официально признанная государством, законная, но и как наиболее надежная, обеспечивающая определенную устойчивость семьи. Печать в паспорте для многих стала своеобразным символом и гарантией прочности брачных уз, а дата регистрации брака - регулярно отмечаемым семейным праздником.

С 1990-х гг. стала возрождаться традиция венчания молодых, которая дополняет регистрацию. Нередко дети сельчан, переехавшие на постоянное жительство в город, возвращаются в родное село для венчания и празднования свадьбы. Более того, сегодня наблюдаются случаи венчания пар, уже длительный срок проживших в зарегистрированном браке. Правда, представление о браке как о вечном союзе перед Богом ушло в прошлое. Само венчание привлекает особой красотой и торжественностью ритуала, а его религиозная суть не имеет прежнего значения в регулировании семейных отношений ("Сейчас очень легкомысленно: Поженились, повенчались, через полгода развелись"). Венчание не служит сдерживающим фактором при разводах; более того, теперь священниками допускается повторное венчание после развода. Несмотря на то, что церковь не одобряет второбрачие и настаивает на нерасторжимости брачного союза, священнослужители вправе разрешить повторное венчание невиновной в разводе стороне. Для "согрешившей" стороны, инициировавшей развод, новый церковный брак разрешается только после покаяния и епитимии[6].

В настоящее время получили распространение фактические браки – совместное проживание и ведение общего хозяйства без официальной регистрации. Форма подобного "неформального" сожительства бытовала в деревне и прежде. В частности, у населения живы воспоминания о послевоенном времени, когда некоторые семейные пары не оформляли своих отношений официально. В с. Новопанском Михайловского р-на один из информаторов 1953 г.р. вспоминал: "Родители были расписаны, когда мы уже большие были. Многие так. Сельсовет всех вызывал, они все расписывались в 1960-е гг. Мы смеялись. Мы уже в школе учились". К фактическим бракам население относится лояльно, хотя старожилы более предпочтительным считают брак "по закону", когда "расписаны".

Современные фактические браки – это чаще всего повторные браки сельчан, не желающих снова обременять себя прохождением процедуры регистрации. По свидетельству главы сельской администрации с. Тюкова Клепиковского р-на, "сожительство вне брака" распространено в основном среди разведенных. Представление о том, что штамп в паспорте (как и венчание) не является панацеей от развода, все более усваивается сельчанами, особенно родившимися в 1970 – 1980-е гг. В немалой степени формированию подобного мнения способствовали изменившиеся взгляды на развод и устойчивая тенденция их роста.

Разводы в селе также не всегда оформляются юридически. Отношение к ним по-прежнему остается негативным. Судя по комментариям местных жителей, их стараются избегать: "У нас в селе мало разводов. Это в городе кто-то там с кем-то загулял. А у нас не принято так" (с. Кутуково Спасского р-на); "Раньше: любят, не любят, а все равно жили. Сейчас тоже с оглядкой на разводы смотрят. Не совсем желательны, но сейчас проще к этому относятся" (с. Виленка Михайловского р-на). По замечанию мирового судьи Касимовского р-на, "когда люди в сельской местности доходят до того, что подают заявление о расторжении брака, то это предел всему терпению. Терпят до последнего". Сдерживающим фактором является специфика жилищных условий в сельской местности: разделить дом и усадьбу сложнее, нежели квартиру в городе. Вместе с тем следует отметить разницу в "женском" и "мужском" брачном поведении. Женщины в большей степени нацелены на сохранение семьи, особенно при наличии детей. То, что ведение сельского хозяйства требует привлечения сугубо мужского труда с применением физической силы, также играет роль сдерживающего фактора в конфликтных семьях, потенциально готовых к разводу. Мужчины, составляющие более мобильную часть населения села, чаще отправляются на заработки в города и создают там новые семьи.

Несмотря на отрицательное в целом отношение к разводам со стороны сельских жителей, статистика говорит об их увеличении. В 2001 г. в Рязанской обл. было зарегистрировано 8,4 тыс. браков и 8,2 тыс. разводов. По сравнению с 2000 г. количество

разводов в городе и деревне увеличилось на 2134. В сельской местности в 2000 г. развелись 645 пар, в 2001 г. – 934[7]. Таким образом, в селе общий коэффициент разводимости несколько ниже, чем в городе. Данные, полученные в результате обработки материалов ЗАГСа, не в полной мере отражают реальную ситуацию, поскольку, как указывалось выше, не все браки и разводы регистрируются. По словам жителя с. Виленка Михайловского р-на, приблизительно половина разведенных супругов не оформляют развод, а иногда и продолжают жить в одном доме.

География выбора брачного партнера существенно расширилась. В немалой степени этому способствует рост подвижности населения в целом. Родители стараются отправить детей учиться в город с тем, чтобы они там создали семью и остались жить. Особенно предпочтительным считается выйти замуж/жениться в Москве. Главным мотивом в такой стратегии старшего поколения является материальный расчет. Иногда обоснованием для поиска невесты или жениха за пределами родного села служат иные аргументы, как, например, в с. Тюкове Клепиковского р-на: "В своей деревне сейчас не женятся. Если пройти по деревне, то рядышком брат с братом живет. Родственники. Сейчас стараются из другой деревни взять". Так сельский социум, чтобы избежать кровосмешения, самостоятельно регулирует брачные связи. Вместе с тем следует отметить, что в некоторых крупных селах до сих пор основной круг брачных пар образуется внутри села ("у нас в Виленках принято на местных жениться и замуж выходить, чтобы семью знали", "у нас в Троицах многие за своих выходят").

Брачные союзы основаны на свободном выборе пары и, в идеале, на взаимных чувствах: любви, уважении, взаимопонимании, общности интересов. Однако, как показывают опросы населения, не все браки возникают в результате взаимности. Иногда девушки из опасений остаться одинокими на всю жизнь решаются на замужество, так и не дождавшись своего "суженого" ("Выходят не всегда по любви. Иногда по необходимости"). Одна из наших собеседниц, комментируя поступок односельчанки, остановившей свой выбор на заведомо неподходящей кандидатуре, отметила нюансы брачной стратегии в разных районах области: "У нас, в Сараевском р-не, считается стыдным выйти замуж за плохого мужа, а здесь (в Михайловском р-не – примеч. автора) – стыдно родить ребенка вне брака".

Материальный фактор в выборе партнера порой тоже играет немаловажную роль, причем он заметен и в предпочтениях девочек-подростков, мечтающих о "богатых и красивых" мужьях. Образ идеальной жены в сознании сельчан носит отпечаток традиционных представлений: важно, чтобы она не только обладала приятной внешностью, но и была хорошей хозяйкой. Хорошим мужем считается тот, кто служит для жены опорой, заботится о семье, обеспечивая ее достаток, и не злоупотребляет алкоголем. Из опросов информаторов следует, что замужество по "любви с первого взгляда" для сельской местности не типично. Как правило, в рамках села молодежь знает друг друга со школьной скамьи, поэтому взаимные симпатии возникают и формируются постепенно. Репутация невесты/жениха и их семейств принимается во внимание в тех случаях, когда брачный партнер происходит из своего или близлежащего села ("стараются узнать про семью"), и хотя не оказывает решающего влияния на заключение брака, но так или иначе присутствует в развитии добрачных и семейных отношений молодых. В с. Виленка Михайловского р-на рассказывали: "У нас мальчик дружит с девочкой, а его родители говорят: “Мне ее родственники дебильные не нужны. Не нравятся".

Несмотря на то, что выбор брачной пары в настоящее время носит характер самостоятельного решения молодых, в селе дети в большей степени, нежели в городе, прислушиваются к мнению родителей и предпочитают избегать нежелательных конфликтов с ними по поводу предстоящего союза. В некоторых семьях родительский авторитет оказывает существенное влияние на выбор невесты или жениха, особенно если их кандидатура по тем или иным причинам не устраивает родителей. В немалой степени этому способствует финансовая и имущественная зависимость детей от родителей, обусловленная общим кризисным состоянием сельской экономики. Совместное проживание в одном доме, отсутствие работы или чрезвычайно низкая оплата труда в сельскохозяйственном производстве, сложности с обзаведением собственным хозяйством порой создают предпосылки для вынужденного согласия молодых с мнением старших.

В отношении к добрачным сексуальным контактам молодежи наблюдается двойной

стандарт: у парней они считаются допустимыми, у девушек - нежелательными. Если в 1960 – 1970-е гг. девушки, решившиеся на рождение ребенка вне брака, были вынуждены уезжать из села и скрывать свой "позор" в городе, то в настоящее время сельские жители констатируют наличие подобных ситуаций спокойно. Среди девушек, родившихся в 1970 – 1980-е гг., интимные отношения до брака допускались многими, правда, они, как правило, не носили характера случайных связей, и предполагали дальнейшее оформление брака с избранником. Осуждение подобного поведения, если и бытует, то, главным образом, в среде пожилых женщин. В крупных селах, где еще проживает молодежь и где есть такие формы "ночного" досуга как дискотеки, население придерживается менее строгих взглядов на непорочность девушки. О наличии внебрачных сексуальных контактов наглядно свидетельствует статистика: в 2001 г. в Рязанской обл. вне брака родилось 784 ребенка, что составило 29,1% от общего числа родившихся детей[8].

Брачный возраст в соответствии с новым семейным кодексом Российской Федерации, вступившим в силу в 1996 г., наступает в 18 лет. Органы местного самоуправления вправе по просьбе лиц, желающих зарегистрировать брак раньше установленного срока, разрешить им вступить в брак по достижении 16-летнего возраста. Законами субъектов РФ могут быть также установлены порядок и условия, при которых брак может быть допущен в виде исключения и до 16 лет. Судя по опросам сельчан Рязанской обл., чаще всего семью образуют в 18 – 22 года. Если девушка не вышла замуж до 25 лет, то ее перспективы и шансы на создание семьи оцениваются невысоко. Очередности вступления в брак сестры или братья сегодня не придерживаются. Этот обычай сохраняется лишь в виде общих представлений о естественном взрослении детей и их самоопределении в жизни, а также воспоминаний о единичных примерах строгого следования этой норме. Так, жительница с. Виленка вспоминала случай, когда в 1960-е гг. младшей сестре пришлось отложить замужество: "Пришли свататься к бабульке, а она говорит: “Нет, я еще старшую не просватала"". В этом же селе рассказывали и о другом правиле, связанном с регулированием очередности замужества: "В один год двум сестрам или двум братьям нельзя играть свадьбу".

Разница в возрасте супругов в настоящее время не имеет существенного значения в глазах сельской общественности. Судя по опросам местных жителей, женитьба в раннем возрасте (в 19 – 21 год) обычно сопровождается выбором ровесницы. Те, кто женятся после 25 лет, отдают предпочтение более молодым партнершам. Встречаются браки, где жены старше мужей. В настоящее время сельчане спокойно констатируют разнообразие возрастных пропорций у новообразующихся брачных пар: "Раньше разница в 5 – 10 лет – это ЧП, а сейчас равнодушно. Много таких пар. Телевизор смотрят. Так принято. Не удивляются" (с. Виленка Михайловского р-на).

Дата регистрации брака и венчания зависит от личных договоренностей сторон. В настоящее время в сельской местности намечается тенденция возврата к соблюдению норм православного календаря при вступлении в брак.

Как и раньше, после замужества молодая жена, как правило, меняет свою фамилию на фамилию мужа, чем символически обозначает изменение своего статуса. Понятие "муж" передается следующими синонимичными терминами: *муж, мужик, хозяин, сам, мой, супруг, благоверный, дед*. Замужнюю женщину называют *жена*, *баба*, *хозяйка*, *сама*, *моя*, *супруга*, *благоверная*, *старуха.* Выбор того или иного обращения зависит от возраста: пары молодого и среднего возраста чаще всего используют термины *муж*, *супруг* и *жена*, *супруга*[9]. С появлением детей супруги могут называть друг друга *отец* и *мать*. Обычными обращениями служат имена собственные, иногда их уменьшительно-ласкательные формы.

До сих пор принято, чтобы молодожены называли родителей своей "половины" *мама* и *папа*, демонстрируя (подтверждая) тем самым тесный характер родственных связей. Однако некоторые молодые пары (1970 – 1980-х г.р.) уже не очень придерживаются этого правила: они либо называют родителей мужа/жены по имени-отчеству, либо, уже после рождения детей, зовут их бабушками/дедушками, либо стараются избегать прямого обращения.

Совместное проживание молодых с родителями еще в 1980 – 1990-е гг. было распространено значительно шире, чем теперь. По многочисленным свидетельствам сельчан, сегодня родители стараются, чтобы дети жили отдельно. Если же такой возможности нет, то

на первых порах молодоженам приходится жить с родителями и чаще всего, в соответствии со старым обычаем ("как принято было"), – в семье мужа. Реже молодые живут в семье жены (когда, например, семья мужа большая и в доме тесно, а у жены, наоборот, проживает только ее мать). Если в семье несколько взрослых детей, образовавших свои семьи, то обычно они постепенно отделяются, и лишь один из них остается с родителями. При этом неважно, кто остается на родительской усадьбе, младший сын или старшая дочь: решение согласовывается и принимается каждой семьей в зависимости от конкретных обстоятельств.

Распределение трудовых обязанностей в современной сельской семье коррелируется с возрастом. Он определяет границы физических нагрузок: дети участвуют в сельско-хозяйственном производстве, начиная с подросткового возраста; слабые, немощные старики освобождаются от тяжелой работы. К совместному труду нередко подключаются и родственники, проживающие отдельно, а также взрослые дети, переехавшие в город. Традиционная для деревни "помощь" родственников (как и соседей) сохраняется при строительстве домов и во время аккордных сельскохозяйственных работ. В некоторых селах существует специализация в выращивании земледельческих культур, которые в довольно больших объемах поступают на продажу. Поэтому в периоды, связанные с необходимостью одновременного привлечения большего числа рабочих рук, чем требуется обычно (посадочные работы или сбор урожая), приглашают родных.

Ведение сельского хозяйства, пусть даже и в очень скромных масштабах (земледельческие работы ограничиваются обычно приусадебным участком, а корова теперь в селе большая редкость), все же накладывает отпечаток не только на повседневную жизнь сельской семьи, но и на ее досуг. Как неоднократно свидетельствовали сельчане, понятие "отдых в выходной день" у них отсутствует. Как правило, эти дни они тоже проводят на огороде либо занимаются другими видами работ. Аналогичная практика сложилась и с проведением отпуска: "В отпуск не ездят сельские жители. И по субботам отдыхать – такого нет". Отсутствие традиции проведения отпуска вне села, по мнению наших информаторов, связано не только с материальными проблемами (нет денег или нежелание так "легкомысленно" их потратить), но и с ментальным фактором – здесь нет привычки к такому отдыху и даже представления о его необходимости ("в отпуск – некогда. Они и в санатории будут думать, как там куры несутся").

В настоящее время строгого разграничения на мужские и женские работы на первый взгляд нет: в целом они распределяются в каждой семье по-своему. При более же внимательном рассмотрении гендерные различия в трудовых обязанностях в сельской местности прослеживаются довольно четко. Хотя мужчины иногда участвуют в выполнении домашних работ, все же стирка белья, уборка, приготовление еды, уход за детьми считаются сугубо женскими занятиями. Прополка огорода и доение коровы также относятся к женским обязанностям. Мужчины занимаются в основном ремонтными, а также более трудоемкими земледельческими работами. Кроме того, в Рязанской обл. до сих пор сохраняется региональная специфика в разделении рабочих функций на "мужские" и "женские". В частности, в Клепиковском р-не, где на протяжении многих десятилетий мужская половина сел отправлялась в отход плотничать, жители и сегодня подчеркивают особую роль женщин в земледельческом производстве. В дер. Фомино и с. Тюкове Клепиковского р-на сельчане неоднократно указывали на то, что здесь "в основном женщины за сохой ходят"; "сельскохозяйственные работы на нас, на бабах".

Лидерство в каждой конкретной семье определяется в зависимости от личных качеств и способностей супругов. Общий взгляд деревни на отношения полов и равноправие в семье можно охарактеризовать словами одного из жителей дер. Фомино: "Сейчас все одинаковые стали". Ответы супругов на вопрос о главенстве в семье порой содержат совершенно противоположные точки зрения: муж – "глава, наверно, муж"; жена - "муж голова, а жена шея. Все равно будет по-моему". Вероятно, главными экспертами в оценках супружеского соперничества следует считать подростков 15 – 16 лет. Анкетирование, проведенное среди них в 2002 г., показало, что 42,6% опрошенных признали главенство матери, 41% - отца. Немаловажным фактором в формировании авторитета супругов в семье является степень индивидуального участия каждого из них в ведении хозяйства. Согласно результатам проведенного анкетирования, подрастающее поколение также признает верх за тем, кто несет

на своих плечах основной груз домашнего хозяйства и за кем остается последнее слово в решении серьезных проблем.

Женщина участвует в обсуждении важнейших вопросов жизнедеятельности семьи, и ее мнение зачастую оказывается решающим, хотя в среде старшего и среднего поколений наблюдается стремление мужчин к созданию впечатления об их главенствующей роли в семье. Демонстрация своей власти над женщиной иногда является своеобразным клише общепринятого "мужского" поведения.

Сфера личных взаимоотношений супругов характеризуется большой вариативностью. Супружеское счастье в представлениях старшего поколения сельчан ассоциируется, прежде всего, с миром в семье. По мнению респондентов с 10 – 15-летним стажем супружеской жизни, основу успешного брака составляют взаимопонимание и общие взгляды: "Счастье – это надо, чтобы не друг на друга смотрели, а в одну точку".

Семейные конфликты охватывают чрезвычайно широкий диапазон жизненных ситуаций, вплетенных в повседневность, и имеют множество сценариев развития: это и супружеские скандалы, и склоки между родственниками по прямой нисходящей и боковым линиям родства. Наиболее часто упоминаются ссоры супружеские, между снохой и свекровью, между снохой и золовкой, между родителями и детьми. Они, как правило, улаживаются внутри семьи, между ближайшими родственниками: "и поругаемся, и помиримся, и вино вместе пьем". Среди причин и поводов к размолвкам супругов сельские жители упоминают следующие: пьянство и драки; ревность или неверность одного из супругов; борьба за лидерство и самоутверждение, за право распоряжаться имуществом и бюджетом семьи; отказ от выполнения супружеских обязанностей; жестокость по отношению к детям; порча, колдовство. Скандалы, которые иногда выливаются в рукоприкладство, нередко вынуждают сельчан прибегать к помощи сельской администрации. Чаще всего к ней обращаются в связи с пьянством одного из супругов, драками в семье или по поводу нападения взрослых сыновей на родителей. Сельская администрация и общественные приемные получают сигналы об избиениях жен мужьями, хотя иногда и мужья обращаются за помощью. Одним из повсеместно используемых способов урегулирования конфликта служат переговоры с конфликтующими сторонами и предупреждение обидчика главой администрации о возможных санкциях. Арест на 15 суток обычно не служит эффективной мерой наказания: ведь в сельском хозяйстве довольно сложно обходиться без мужчины. Женщины порой обращаются с просьбами об освобождении мужей уже на следующий день. По словам главы администрации с. Новопанского Михайловского р-на, "бывает и уголовная ответственность до 15 суток. Бывает, она вспылила, в Михайлове он сидит, а потом она одумается, на другой день приходит. Помирились вы, слава Богу". Дела, связанные с разводами и взысканием алиментов, решаются в судебном порядке мировыми или районными судами. Хотя иски о взыскании алиментов из сельской местности поступают реже, чем из города, в последние годы поток таких обращений из сельских регионов увеличился, при этом чаще всего их инициируют женщины.

В семейных супружеских неурядицах общественность обычно обвиняет женщину: по словам жительницы дер. Шакино Клепиковского р-на, "баба виновата всегда". Впрочем, по мнению информаторов, и в процедуре примирения последнее слово остается также за женщиной, от нее же зависят прочность и устойчивость брачных уз. Ее политика и попытки влияния на исход возникшего конфликта должны иметь одну цель – сохранение семьи. На фоне непрерывного роста бракоразводных процессов семья в деревне продолжает оставаться одной из основных человеческих ценностей. По мнению старшего поколения, неспособна к уступкам и прощению "мужских" грехов лишь "плохая" жена. Среди супружеских и семейных столкновений, решающихся в судебном порядке, доминируют споры, связанные с материальными интересами: это взыскание алиментов, раздел имущества, усадьбы и приусадебного участка. Материальные проблемы, которые испытывает современное село в связи с кризисным состоянием экономики, провоцируют обострение межличностных отношений, способствуют повышению агрессивности населения, его деградации в результате злоупотребления алкоголем, деформации общепринятых человеческих ценностей и разрушению внутрисемейных связей. Взыскание алиментов нередко обречено на неудачу, поскольку бывшие мужья зачастую не имеют работы и, соответственно, не в состоянии

выплачивать пособие на детей. Тем не менее, женщины все же инициируют судебные иски, руководствуясь различными мотивами: либо местью за неудавшийся и разрушенный брак, либо сугубо прагматическими интересами, направленными на защиту будущего детей: супруг, не оказывавший материальной поддержки детям, по закону не вправе требовать в старости помощи от них.

Развитие современной сельской семьи Рязанской обл. в основном определяют следующие общие закономерности: уменьшение и упрощение численного и структурно-поколенного состава; как следствие этого, доминирование простой (малой) ее формы; а также наличие большого числа неполных семей (чаще всего без отца) и одиноких пенсионеров. На протяжении XX в. менялись не только структура и состав семьи, терминология родства, но и весь строй брачно-семейных отношений: модифицировались традиционные предбрачные установки и стратегия выбора брачного партнера, претерпевали существенную корректировку прежние взгляды на супружеские и родственные взаимоотношения, на организацию семейной жизни. Сегодня статистика подтверждает наличие в сельской семье всех признаков городской, свидетельствующих о продолжающейся индивидуализации ее: низкий уровень рождаемости, высокий уровень разводимости, снижение брачности, значительная доля неполных семей, деинституционализация брака и рост числа фактических, незарегистрированных браков. Вместе с тем беседы с местными жителями помогли сделать и другие важные наблюдения: их представления о "нормальной" семье связаны с "законным" браком, наличием в ней обоих супругов и одного-двух детей. Разводы, рождение внебрачных детей, сожительство без оформления соответствующих документов остаются в сознании сельчан нарушением общепринятых норм семейных отношений.

---

[1] Антонов А.И., Борисов В.А. Кризис семьи и пути его преодоления. – М., 1990; Семья на пороге третьего тысячелетия. – М., 1995; Проблемы и методы исследования современной семьи. – М., 1997; Семья, гендер, культура. Отв. Ред. В.А. Тишков. – М., 1997; Здравомыслова О.М., Арутюнян М.Ю. Российская семья на европейском фоне. – М., 1998; Окно в русскую частную жизнь. Супружеские пары в 1996 году. – М., 1999; Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. Т.1 – 2. – М., 1999 и др.

[2] Данные Рязанского областного комитета государственной статистики.

[3] Шарапова И.М. Терминология родства в рязанских говорах. – М., 1977. – С.12.

[4] Анкетирование было проведено сотрудниками отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН.

[5] Полевые материалы автора. С. Виленка Михайловского р-на Рязанской обл.

[6] См.: Пушкарева Н.Л., Казьмина О.Е. Российская система законов о браке в XX в. и традиционные установки // Этнографическое обозрение, 2003. – №4. – С. 83.

[7] Естественное движение населения Рязанской области в 2001 г. Рязанский областной комитет государственной статистики. – Рязань, 2002. – С.4, 40.

[8] Там же. – С.14, 18.

[9] Шарапова И.М. Термины, выражающие понятия "муж" и "жена" в рязанских говорах // Диалектологический сборник. – Рязань, 1976. – С.43 – 49.

2008 год объявлен в России годом семьи. Декларация государством ценности семейного института, стабильность которого служит залогом прочности социальной системы российского общества, показывает заинтересованность власти в его сохранении. Результаты проведенного локального полевого исследования в Рязанской области показывают, что в настоящее время семейный союз представляет собой динамичное и неустойчивое образование. Принципы его организации к настоящему времени существенно трансформировались, причем даже в такой относительно консервативной среде, как сельская. Современная семья и восприятие ее сельскими жителями представляют собой своеобразную комбинацию представлений о том, каким должен быть семейный уклад и каков он в действительности; что является нормой в супружеских отношениях, а что

девиантностью. Сегодня в развитии семьи происходит любопытное взаимодействие прежних установок и новых тенденций в виде принципиально иных моделей брачно-семейных отношений, укореняющихся в сознании сельского населения. В статье рассматриваются основные проявления этого особого пограничного состояния сельского брака и семейной жизни.

Ключевые слова: брачность, разводимость, семья, конфликт, система ценностей, право, православие.

2008 was declared to be the year of family. This declaration of values of the institute of family by the authorities, with its stability as a guarantee of cohesion of the system of Russian society, shows the state's interest in its safety. The results of local field research in the Ryazan region indicated that nowadays the family union is a dynamic and unstable formation. Principles of its organization have been substantially transformed by now, even in relatively conservative rural world. Contemporary family and its perception by the country people presents itself a peculiar combination of notions of what family set-up should be and what it is in reality or what is considered to be normal and vice versa in matrimonial relationship. Today in the development of family a curious interaction of previous directives and new tendencies takes place and it results in appearance of totally different models of matrimonial relationship that take root in consciousness of rural population. Basic manifestations of this special borderline state of rural marriage and home life are examined in this report.

Key words: marriage, divorce, family, conflict, system of values, law, Orthodoxy.

Александра ФРОЛОВА
Москва

СОВЕТСКИЕ ПРАЗДНИКИ В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ПУТИ И ФОРМЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

Стаття присвячена цікавій проблемі трансформації святкового календаря росіян архангельської Півночі і входження в нього нових свят наприкінці XX – початку XXI сторіччя. На прикладі свят Захисника Вітчизни (23 лютого), Жіночого дня (8 березня) і святого Валентина (14 лютого) автор простежує цей складний процес. В якості однієї з його складових автор вважає визначаючу роль і значущість аграрного народного календаря.

Ключові слова: радянські свята, пострадянське суспільство, народний аграрний календар.

Статья посвящена интересной проблеме трансформации праздничного календаря русских Архангельского Севера и появлении в нем новых праздников в конце XX – начале XXI столетия. Архангельский Север – одна из немногих историко-культурных зон Европейского Севера, стабильный интерес к которой со стороны исследователей наблюдается в течение двух последних столетий. В основе статьи лежат полевые материалы, собранные автором в деревнях Холмогорского, Пинежского, Мезенского районов Архангельской обл., в городах Архангельске, Северодвинске, Котласе, Мезени в 2003 – 2007 гг., также привлечены материалы ГААО (Государственного архива Архангельской области) и местных периодических изданий.

В постсоветское время праздничный календарь русских Архангельского Севера, впрочем, как и у русских центральной и южной России, претерпел некоторые изменения: появились новые праздничные даты, исчезли старые, уже утвердившиеся в быту народа праздники получили новые названия. Так, день международной солидарности трудящихся (Первое мая) стал праздником Весны и Труда, день Советской Армии и Военно-Воздушного Флота (23 февраля) был переименован в день защитника отечества, день годовщины Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября) сначала превратился в день согласия и примирения, а затем потерял статус государственного праздника, став памятной датой и рабочим днем. На наших глазах появился новый праздник День народного единства, отмечаемый 4 ноября. Таким образом, современный праздничный календарь включает в себя много праздников советского календаря, гражданских праздников и памятных дат, различных по содержанию (общественно-политические, военно-патриотические, профессиональные, фольклорные, литературные и пр.) и по общественному статусу (всемирные, международные, местные). Процесс формирования новых праздников и памятных дат еще не закончился. Мы воочию наблюдаем появление нового официального ритуала при утверждении современных структур власти.

Сегодня советские праздники среди одной части населения находят активную поддержку, а среди другой резко отрицательное отношение. Но вряд ли можно говорить о том, что они ушли из народного быта. Многие из них трансформировались, лишившись своей первоначальной идеологической основы.

Особое внимание я уделю нескольким праздникам на первый взгляд ни чем не связанных между собой, но объединенные другой более глубинной связью.

Интересную метаморфозу претерпели праздники 8 марта и 23 февраля, превратившись в советское время во всеобщие женские и мужские праздники. В эти два дня "именинниками" чувствуют себя все женщины и соответственно все мужчины, не зависимо от своего возраста. И в городах, и в селах в эти дни поздравляют всех девочек, девушек и женщин 8 марта, а всех

© Александра Фролова

мальчиков, юношей и мужчин 23 февраля, делают им подарки, в детских садах устраивают утренники: 23 февраля – в честь пап, братьев и дедушек, 8 марта – в честь мам, сестер и бабушек. Стали традиционными конкурсы "А ну-ка, папы", "А ну-ка, бабушки", "Мисс очарованье", студенческие КВН и вечеринки и т.п.[1]

Про эти праздники можно с уверенностью сказать, что они вошли в быт населения, как русских Архангельского Севера, так и русских всей России, сложился своеобразный ритуал отличающий эти праздники.

23 февраля, 8 марта – эти государственные праздники можно с уверенностью назвать и народными. Вначале они состояли только из одной официальной части, тогда как в дальнейшем расширили своё содержание и состав участников и приобрели домашние формы, а именно традиционные для русского праздника застолье и гостевание. Для многих людей эти дни стали средством семейно-родственного и дружеского общения, благодаря официальным выходным дням.

Другой праздник, на котором мне хотелось бы остановить Ваше внимание – это День святого Валентина.

В последнее десятилетие в городах России стали входить в моду праздники иностранного происхождения. В Москве Хеллоуин, день святого Валентина (день влюбленных), день святого Патрика (национальный ирландский праздник), стали уже традиционными, в Архангельском крае празднуют из них день святого Валентина и Хеллоуин. Как отмечала центральная областная газета "Правда Севера", День святого Валентина "очень полюбился нам православным и отмечают его с превеликим удовольствием"[2]. Волнующий, трепетный, необычайно романтичный и между тем самый народный праздник – день влюбленных,[3] так отзываются о нем многие районные газеты[4], и повторяют из года в год: "Хоть праздник не является исконно русским, он хорошо прижился в нашем крае"[5].

Больше всех ждет его молодежь, в первую очередь влюбленные, готовящиеся к этому дню дарить друг другу особенные подарки. Помимо "валентинок" – открыток в виде сердечек, дарят забавных плюшевых игрушечных щенят, котят, медвежат, кукол-ангелочков. Особым шиком считается выбрать игрушку, внешне похожую на свою избранницу. Поздравляют также яркими открытками "с особым смыслом, с признанием в любви"[6]. Конечно, дарят цветы. Юноши и мужчины городов Архангельского края единодушны в своем выборе цветка: предпочитают дарить розы: "Своей самой любимой девушке принес самые красивые розы", "Выбираю всегда красные розы", "…дарю пламенные розы, как моя любовь"[7].

В этот день девушки любят подшучивать друг над другом и дарить "пустые" валентинки. "Когда в техникуме училась, девчонки мне "валентинку" прислали, якобы от молодого человека, а это они сами сердечки вырезали, наклеили и подписали"[8].

В последние годы 14 февраля в районных центрах Архангельской области стали традиционными праздничные вечера юмора, организованные работниками ЗАГСов, учреждения, где рано или поздно оказываются все влюбленные. "Пусть мальчики поздравляют девочек, а девочки – мальчиков, мы вас ждем у нас"[9].

Как и школьные поздравления юношей и девушек 23-го февраля и 8-го марта, так стала традицией и "почта валентинок" (гг. Архангельск, Онега)[10], "любовная" или "валентинова почта" (г. Котлас)[11]. 14 февраля школы просто кипят от переизбытка чувств, эмоций, ожиданий и предчувствий. С утра в каждой школе устанавливается ящик для валентинок – любовных или дружеских посланий, откровений, который вскрывают в конце учебного дня, после чего устраивают конкурс на лучшую валентинку. На стенах вывешивают большие куски обоев, на которых все желающие могут написать лирическое послание избраннику: "Маша, Катя, ты мне нравишься", а смелые и подписаться. Старшеклассники устраивают шоу-игру "Любовь с первого взгляда", выбирают лучших Валентина и Валентину и, конечно, долгожданным венцом дня является дискотека.

Во всех вузах Архангельска также отмечают день святого Валентина. В 2006 г. в АГТУ (Архангельский государственный технический университет), например, проводилась игра "Любовь с первого взгляда". В ней участвовало 10 человек, зрителей было около шестисот. В качестве призов вручали мягкие игрушки, цветы и сувениры, а победившую пару ждал "романтический ужин" в столовой вуза. В МИУ (Международном институте управления) была

устроена "доска поздравлений". Авторы лучших поздравлений награждались сладкими подарками. В ПГУ и СГМУ (Поморский государственный университет и Северный государственный медицинский университет) установлены уже ставшие традиционными почтовые ящики для валентинок. Почта отдавалась адресатам в течение дня. Кроме того, в камерном зале Поморской филармонии 14 февраля прошел концерт, посвященный дню святого Валентина "Я Вам пишу..."[12].

День влюбленных более популярен среди городских жителей. На селе его празднование ограничивается проведением концертов как, например в с. Лопшеньга[13], но чаще бывает дискотека.

А вот праздник Хеллоуина, 30 октября отмечают в основном среди городской учащейся молодежи Архангельска, Северодвинска. "Город пограничный, Норвегия, Финляндия рядом, отмечают Хеллоуин студенты, именно молодежь, студенческая среда, студенты ПГУ, какая кафедра изучает иностранные языки, она и отмечает"[14]. В Архангельске его любят праздновать в молодежных ночных клубах – в "М-33", "Рандеву", "Пеликан" и др. Устраивают ночные шоу-маскарады с развлекательной программой и приглашают всех в костюмах. Однако и среди современной молодежи многие считают этот праздник чужим. Тем более, что и Архангельская епархия призывает не праздновать Хеллоуин. Своё обращение к молодежи пресс-служба Архангельской епархии все чаще распространяет в СМИ[15].

Сложный процесс вхождения в праздничный календарь и утверждения в быту, выделенных мною праздников, отчасти можно объяснить определяющей ролью и значимостью цикла праздников народного аграрного календаря, т.е культурной традицией народа, его творческим наследством, передаваемым из поколения в поколение, так называемыми непрерывными диахронными инфосвязями, которые в дальнейшем сохранятся и будут притягивать к себе другие новые праздники. Как это произошло с романтическими праздниками Защитника Отечества (23 февраля) и Женского дня (8 марта), и происходит с новым праздником святого Валентина (14 февраля).

Популярность праздников 23 февраля и 8 марта объясняется, по моему мнению, тем, что они органично примкнули к подвижному календарному масленичному циклу и Масленице, известной, как праздник женатой молодежи[16], наполненный разнообразными обрядами продуцирующего характера. Этим, возможно, и объясняется та метаморфоза, сделавшая их гендерными праздниками: Женским и Мужским днем. Достаточно легко примкнул к этому циклу и заимствованный праздник святого Валентина, праздник влюбленных, молодых людей познавших любовь, или женатой молодежи, с его романтическими брачными мотивами. В пользу обрусения этого праздника говорит тот факт, что теперь в день святого Валентина так же подшучивают над девушками, которые не нашли своей половинки, как в Масленицу подвергались насмешкам не просватанные девушки и юноши.

---

[1] Государственный архив Архангельской области (далее ГААО). – Ф.2618. – Оп.6. – Д.173. – Л.11, 14, 28. Ж-л Архангельск, 2000.

[2] Правда Севера. – 2004. – № 30. – С.6.

[3] Знамя труда. – 2001. – №12, 13 февраля. – С.4. (Вилегодский р-н.).

[4] Онега. 2– 002. – № 17, 12 февраля. (Онежский р-н.); Коношский курьер. – 2001. – № 15, 13 февраля (Коношский р-н.); Двинская правда. – 2003. – №32. – 15 февраля (Котлаский р-н.); Устьянский край. – 2003. – № 25. – 6 марта (Устьянский р-н.); Важский край. – 2002. – №16, 26 февраля (Шенкурский р-н.) и др.

[5] Двинская правда. – 2003. – № 31. – 14 февраля. – С.3. (Котлаский р-н.).

[6] Полевые материалы автора – далее ПМА. 2006 г. в Архангельске от И.А. Поповой 1985 г.р.

[7] ПМА. 2006 г. в Архангельске от Д.И. Симакова; Двинская правда. – 2003. –
№45. – 7 марта. – С.6. (Котлаский р-н.).

[8] ПМА. 2004 г. в Архангельске от Н.В. Петрова 1976, О.А. Тучиной 1977 г.р.

[9] Двиноважье. – 2001. № 17. 13 февраля (Виноградовский р-н.); Маяк. 2002. № 11, 13 февраля. С.3.(Ленский р-н.); – Важский край. – 2002. – №16, 26 февраля. (Шенкурский р-н.) и др.

[10] Онега. – 2002. – №18. – 14 февраля. – С.6. (Онежский р-н.).

[11] Двинская правда. – 2003. – №31. – 14 февраля. – С.3. (Котлаский р-н.).

[12] www.regnum.ru/news/589922.html от 14.02.2006.

[13] Звезда. – 2001. – №9, – 1 марта. – С.4. (Лешуконский р-н.).

[14] ПМА. – 2004 г. в Архангельске от В.А. Кандыбо 1981 г.р.

[15] www.rosbalt.ru. от 31.10.2003.

[16] См. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. – Л., 1963.

Статья посвящена интересной проблеме трансформации праздничного календаря русских Архангельского Севера и вхождения в него новых праздников в конце XX – начале XXI столетия. На примере праздников Защитника Отечества (23 февраля), Женского дня (8 марта) и святого Валентина (14 февраля) автор пытается проследить этот сложный процесс. Одной из его составляющих автор считает определяющую роль и значимость аграрного народного календаря.

Ключевые слова: народный аграрный календарь, советские праздники, постсоветское общество.

The report is dedicated to the interesting problem of transformation of the festive calendar of Russians in the Archangelsk North (Archangelsky Sever) and appearance of new holidays in the late XIX – XX. The author tries to trace this complex process on the examples of the Day of the Fatherland defender (February 23), the Woman day (March 8) and St. Valentine's day (February 14). Author considers that the agrarian national calendar's importance and significant role take part in this process.

Key words: soviet holidays, national calendar, post-soviet society.

Ірина НЕСЕН
Київ

СТРУКТУРНО-СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ЙОГО ЗАСТОСУВАННЯ В ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Стаття присвячена питанню застосування в етнологічних дослідженнях структурно-семіотичного методу, що виявляє символічні значення різноманітних явищ народної культури. Його елементи присутні у працях деяких вітчизняних учених ще в кінці XIX – на початку XX ст. Авторка наводить приклади використання методу в галузі весільної обрядовості, аналізуючи символічний зміст пісенних текстів, пов'язаних з обрядом "дівич-вечора" та його зв'язок із акціональним аспектом обряду.

Ключові слова: Україна, етнологія, семіотика, знак, код, весільний обряд, "дівич-вечір", сорочка.

Друга половина XX ст. для української етнології стала періодом розвитку і застосування нових наукових методів та підходів, з-поміж яких ми виокремимо метод структурно-семіотичного аналізу, що розглядає різноманітні культурні явища як знакові (символічні) системи.

Елементи семіотичних підходів знаходимо ще у роботах вітчизняних етнологів другої половини XIX – початку XX ст. Насамперед ідеться про праці Олександра Потебні, присвячені вивченню міфології та народних обрядів. У них вчений сформулював ідеї застосування наукового аналізу на рівнях синхронії та діахронії. На думку Альберта Байбуріна, дослідження О. Потебні у галузі взаємозалежності мови та мислення призвели до виділення останнім у міфологічних, фольклорних та літературних текстах похідних елементів мови моделюючих систем і цим випередили на століття ідеї тартусько-московської семіотичної школи[1]. Пошуки символічних змістів були продовжені представниками наукових закладів ВУАН, з-поміж яких виокремлюються студії Катерини Грушевської, Костя Копержинського та деяких інших. Сьогодні проблема знаковості різноманітних явищ народної культури досліджується багатьма етнологами: Оленою Боряк, Михайлом Глушком, Олександром Курочкіним, Корнелієм Кутельмахом, Романом Сілецьким та іншими.

Сучасний семіотичний аналіз визначив три рівні дослідження знакових систем, три аспекти семіотичної проблематики: синтагматичний, що вивчає структуру поєднання, співвідношення знаків та моделей; парадигматичний, який розглядає співвідношення між знаковими системами та тими, хто їх досліджує, інтерпретує та використовує; семантичний, що виявляє знаковий зміст явищ. Однак, у кожній конкретній галузі знань сьогодні застосовуються особливі прийоми та категоріально-понятійні апарати. Сформувавшись у сфері мовознавства та літературознавства, семіотика з часом поширилась у інші науки, набула в них локальних, специфічних рис. У сфері етнології вона була застосована насамперед у вивченні фольклорних жанрів, а пізніше – у галузі вивчення різних груп народних обрядів[2].

Метод структурно-семіотичного аналізу в сучасній етнології ґрунтується на кількаступеневому розгляді будь-яких культурних явищ шляхом їх членування на так звані коди (контексти)[3]. Структура обраного предмету дослідження завжди містить у собі елементи окремого коду, які вибудовують у вигляді послідовної низки фактів одного порядку. При цьому певне культурне явище розглядається у системі різних етнічних культур, що значною мірою полегшує завдання виявлення його семантичного значення.

Розглянемо два приклади застосування структурно-семіотичного методу в дослідженні явищ, які в минулому виокремлювали у галузі духовної та матеріальної культури. Перший із них – зі

© Ірина Несен

сфери весільної обрядовості. Йдеться про один із важливих етапів передшлюбної частини – *дівич-вечір*. Дії, які здійснювалися у структурі цього обряду, детально описані і картографовані у працях Валентини Борисенко[4]. Останнє, зокрема, засвідчило, що територія поширення назви *дівич-вечір* (*дивит-вечір*, *дивий-вечір*) у минулому локалізувалася в середній і нижній течіях Дніпра. Виникаючи північніше Києва, вона, без значних відхилень, рухалася за течією Дніпра і востаннє фіксувалася на території Запорізької області[5]. Етнографічні записи повідомляють, що в кінці XIX – на початку XX ст. *дівич-вечір* відбувався у п'ятницю перед шлюбом. Тут подруги молодої з верхівки ялинового або соснового дерева виготовляли весільне деревце (*вильце, гильце*). У містечках, на відміну від сільської традиції, деревце виготовляли не з вічно живої хвойної рослини, а з дев'яти патиків, які також прикрашали паперовими квітками і встромляли у спеціально спечену хлібину[6].

Опівночі, після кількагодинної перерви у дійстві, приходив молодий у супроводі пари свах, що несли *квітку* (букет із трьома або двома восковими свічками, в інших селах цей атрибут відомий під назвою *шабля – І.Н.*), і пари сватів (*дружбів*) із хлібом і горілкою. На порозі свічки на *шаблі* запалювали. Усі йшли до хати, де біля *вильця* тричі махали *шаблею*, щоб згасли свічки. Під час гостини роди обмінювалися подарунками, відбувався обряд так званого *придавання рук.* У ході вечірки відбувалася і спільна трапеза, де молодих садовили на покуть. Старша дружка знімала квітку з одягу молодої і за викуп пришивала її до шапки молодому. На *дівич-вечері* мати нареченої в'язала сватів рушниками через плечі[7].

Нагадавши загальну структуру етапу, зосередимо увагу на іншій проблемі, яка знаходиться поза межами предметного та акціонального аспектів *дівич-вечора.* Йдеться про фольклорну частину цього обряду. Пісенні тексти, які виконувались у ході виготовлення весільного деревця, доволі розгорнуті за структурою та малозрозумілі за змістом. Власне у них і зустрічаємо назву етапу. Не дивлячись на різні редакції, ці тексти зберігають сталу основу, де зазвичай ідеться про зведення у *дивен* або *дивит* вечір незвичайної будівлі з пташиним гніздом на маківці. У такий спосіб виготовлення весільного деревця порівнювалося з процесом зведення будівлі. Ось два таких зразки:

Славен город, дивен-вечор да рано, рано,
Славен город, дивен-вечор да ранесенько.
Дивно його збудували да рано, рано,
Дивно його збудували да ранесенько.
На три стіни кам'янії да рано, рано,
На три стіни кам'янії да ранесенько.
На четверту золотую да рано, рано,
На четверту золотую да ранесенько.
А на тій стіні маковочка да рано, рано,
А на тій стіні маковочка да ранесенько.
Да на маковочці ластівочка да рано, рано,
Да на маковочці ластівочка да ранесенько.
Да вивела дітки однолітки да рано, рано,
Да вивела дітки однолітки да ранесенько.
Перве дитятко – сивий сокілонько да рано, рано,
Перве дитятко – молодий Василько да ранесенько.
Друге дитятко – молода Марійка да рано рано,
Друге дитятко – молода Марійка да ранесенько
(м. Макарів Київської обл.)

Або:

Дивит вечір, хорошая ряжа, та рано, рано.
На три стіни кам'янії та ранесенько.
А на четвертій ластівонька та рано, рано.
Та звила гніздечко з чорного шовку та ранесенько.
З чорного шовку, з білого льонку та рано, рано.

Та вивела діток-одноліток, та ранесенько.
Вони в одну пору родилися та рано, рано.
Одне одному судилися та ранесенько.
(с. Руська Поляна Черкаського р-ну Черкаської обл.)

Під час виконання тексту деревце стояло на столі. За ним сиділа молода, навколо неї – дружки. Кожна з дівчат була підв'язана тканим кролевецьким рушником, який у народі називали *червоним* або *руським*. Дівчата по черзі підходили до деревця і вішали на нього підготовлені букетики-*квітки*, виготовлені зі смужок різнокольорового паперу та стрічки-*косники*. Дві найбільші червоні квітки для молодих на верхівку чіпляла сестра молодої. На столі, під деревцем клали коровай.

Подані вище тексти формують образ доволі незрозумілий і загадковий. Їх зв'язок із весіллям та з убиранням весільного деревця не є прямим і потребує прояснення. Насамперед вибудуємо лінійну синтагматичну послідовність. Ключовими поняттями текстів є місто – *город*, дивно збудоване тому, що має *три стіни кам'янії*, а четверту – золоту. Саме ця остання має маківочку з гніздом із шовку і льону, в якому ластівка вивела у гнізді пару *діток-одноліток*, які мають імена Марійка і Василько. Будучи дітьми однієї матері, вони все ж беруть шлюб між собою.

Зважаючи на те, що фольклорні образи та міфологеми є надзвичайно стійкими в духовному житті народів і зазвичай утворюють розвинуті смислові ланцюжки, звернімось до давніх значень лексеми *город*. Вона у давніх культурах, зокрема в античній, як і поняття *держава*, була жіночого роду[8]. Цю особливість зберігає і давньоруська традиція. Так, відновлений грецький напис над конхою центральної апсиди Софії Київської з мозаїчним зображенням Богоматері Оранти звучить як: "Бог всередині неї (міста)"[9]. У давній слов'янській традиції також існував зв'язок між поняттями-образами: місто, стіна, Богоматір, Софія. Остання одночасно була мудрістю і Дівою. Її образ також мав античну та старозавітну передісторію. Адже Софія у слов'ян, як і Афіна у греків, була хранителькою міста, подателькою священних знань щодо виготовлення вжиткових предметів, родинного устрою, житла, міста, общини, законів й усього Всесвіту. Саме Діва, за давніми уявленнями, відповідала за здійснення небесного весілля, в якому відтворювалися космічний порядок, продовження роду, материнство. Премудрість утворювала порядок шляхом свята, весілля, гри, хороводу. Небесне весілля упорядковувало людське життя, для захисту якого Діва зводила стіну або будівлю з кам'яними та золотими стінами – символами міці, непорушності та святості. Адже в минулому золото було одночасним символом світла, сонця і Бога[10]. Символ жінки-міста, оточеного стіною, в історичному минулому корелювався з ідеєю міського устрою та державотворення. У новозавітній традиції відбулось семантичне перекодування означеної міфологеми, коли Премудрість почала пов'язуватись не з Дівою, а з Сином і Логосом. Останнє явище стосувалося і форми його втілення у Трійці, одним зі складових якої є Святий Дух. У близькосхідній традиції він також уособлював жіноче начало і втілювався в образі пташки. У християнській культурі образ жінки-міста приховував у собі і давнє жіноче божество плідності, добробуту, врожаю, яке народжувало тварин та людей. Це – Мати-земля, атрибутом якої було дерево. У іудеїв згаданий сюжет відбувався у зв'язку зі святом Кущів – давнім днем урожаю і жнив, яке співпадало з моментом небесного шлюбу і щороку відзначалося. Давні люди вірили, що Земля має свого чоловіка – небесного бога, що запліднює її світлом і вологою[11].

Як бачимо пісенний текст про зведення золото-кам'яної будівлі, що виконується під час виготовлення весільного деревця приховує у собі ідею присутності і участі у цьому обряді Богородиці – символу чистоти і домашнього вогнища. Деревце в українському весіллі виконувало роль предмета, призначеного для здійснення народної форми шлюбу, і було пов'язане з переходом дівчини до стану одружених жінок, із набуттям нею здатності народжувати, дарувати нове життя, бути хранителькою родинного та громадського порядку. Аналізовані тексти свідчать про алегоричне втілення у обряді давніх образів і символів, зокрема давньоруських. Їх типологічні першо-витоки простежуються також в старозавітній та античній традиціях. Червоний пояс (та його субститут – рушник), поширений в народній культурі, як ритуальний одяг, бачимо і у зображенні Оранти на згадуваній мозаїці Софії Київської. Водночас він, як і вінець, – давній символ плідності і цноти, а у давній будівельній обрядовості обидва

відповідають семантиці стіни[12]. Одягнена в них Діва виступає охоронницею міста (граду). Отже, образи "Діви – стіни – міста" є взаємодоповнюючими і уособлюють цілісність – цнотливість – недоторканність – упорядкованість – закон.

Останній фрагмент, аналізованих текстів, репрезентує сюжет про ластів'ят одної матері, Марійку та Василька, що беруть шлюб між собою, репрезентує й давній фольклорний мотив інцесту. Згадаємо і про зв'язок образу світового дерева з птахами, що живуть на ньому, та небесним вогнем, що дарує людям здатність народжувати[13]. Означені образи збереглися у наведених фольклорних текстах і засвідчують їх історичну давність та, можливо, зв'язок із давньоруською культурою. Їх семантичний аналіз дозволяє зрозуміти зв'язок між фольклорним та обрядовим сюжетами.

Другим прикладом стане семіотичний аналіз найстійкішого інваріантного компонента традиційного українського народного вбрання – сорочки. Етнографічні матеріали засвідчують знаковість насамперед жіночої сорочки. Для цього визначимо основні його напрямки: конструктивні особливості (коди матеріалу та технології), функціональний, мовний та обрядовий коди, їх взаємовплив та взаємозв'язок. У такий спосіб відстежимо співіснування різних характеристик сорочки. Конструктивні та оздоблювальні традиції народних сорочок різних регіонів України висвітлені у багатьох давніх та сучасних виданнях, з-поміж яких деякі стали хрестоматійними[14].

За найдавнішою традицією, народна сорочка виготовлялась із доморобного полотна. При цьому сорочки Правобережної України у середині XIX – на початку XX ст. шились зі лляного полотна, на Лівобережній Україні – з конопляного. У подільських та карпатських сорочках у цей період нерідко застосовували так званий *бамбак* – полотно, що виготовлялось із додаванням бавовняного прядива. У конструктивному відношенні сорочки також дещо розрізнялись за регіональною ознакою. Так, станок найдавніших полотняних сорочок Правобережної України шився з трьох пілок. Лівобережні (йдеться про Чернігівщину – *І.Н.*) сорочки вже в XIX ст. виготовлялись із двох пілок[15]. Крій сорочки зазвичай відображався у її місцевій назві. Так, традиційна сорочка народною мовою визначена як *додільна* (пошита з кількох довгих суцільних пілок) або *довганя*[16]. Другою поширеною конструкцією була сорочка з *підтичкою* (коли верхня і нижня частини виробу приблизно на лінії бедер з'єднувалися швом, а часом виконувалися з полотна різної якості. Найбільша кількість варіантів конструкцій сорочок та їх назв у минулому відзначалась на теренах Західної України. Так, у Закарпатті *додільна*, пошита з семи довгих пілок сорочка мала назву *заспулниця, рамованка* або *усядниця*[17]. На Буковині сорочка з суцільнокроєним рукавом – *морщинка*, *зморщинка*, з плечовою вставкою-поликом – *плечикова*, *рукав'янка*[18]. У 1920-і рр., коли традиційний крій сорочок зазнав руйнування, з'явилось поняття сорочки-*чехлика* – короткої сорочки, що мала чотирикутний виріз горловини[19].

Сорочки виготовлені за традиціями певного регіону (району) завжди диференціювались за побутовим призначенням. Розрізняли сорочки святкові, буденні, пісні, весільні тощо. У цьому розподілі найважливішим був оздоблювальний код, що також відбився у регіональних назвах. Так, на Середній Наддніпрянщині сорочка-*рукава* мала рукави насичено прикрашені вишивкою, тому нерідко вживалась як весільна[20]. Активно оздобленими на рукавах та грудях були і *заспулниці*, тому вони також зазвичай використовувались як весільні. Їх готували дівчата на виданні, а після весілля недовгий час носили лише молодиці. Старші жінки користувались скромнішими сорочками. Такі сорочки в окремих районах Закарпаття називали *косицями,* за назвою основного орнаментального мотиву їх композиції – ромба. На півдні України зразу після одруження жінка виплутувала зі своєї сорочки червону вишивку[21]. В окрему групу виділялися і буденні сорочки. Подекуди вони мали спеціальні назви. Так, якщо на Наддніпрянщині сорочка-*рукави* були весільними, то на Закарпатті *рукави*, *рукавівки* існували як сорочки повсякденні. Їх рукави були делікатно оздоблені вгорі і внизу поперечною орнаментальною смужкою переважно білого та синього кольорів[22]. В окремих регіонах сорочки розрізнялися також за колоритом оздоблення: ті, що декорувалися білими вишивками на Закарпатті називали *біленицями*, багатоколірні – *мішані заспулниці*; за технікою оздоблення сорочки вишиті лічильною гладдю на Житомирському Поліссі називались *затяганими*, а на Рівненському – *заволоканими*, хрестикові сорочки тут називали *нашітими*. Наведений

термінологічний ряд містить зокрема і інформацію про знакове перекодування віку або соціального статусу через одяг. Нові конструктивні схеми насамперед впроваджувались у костюмі молоді, натомість вбрання старших жінок довше зберігало давню традицію.

У традиційній культурі сорочка була першим одягом людини, який та отримувала у момент народження. При цьому за кроєм сорочки для хлопчиків та дівчаток до п'яти-семи років практично не розрізнялись. Довший час діти носили довгу сорочку як єдиний вид одягу. Так, у минулому в деяких районах Закарпаття у довгих сорочках – довганях ходили усі діти до семи років[23]. Від цього віку у хлопців з'являлися штани, у дівчаток – фартух, запаска. Маємо інформацію про те, що в середині XIX ст. в Україні у самих сорочках (*теличкою*) ходили дівчата і в дорослому віці[24] Схожа традиція зберігалась і у деяких місцевостях Росії, де дівчата не носили поясного одягу аж до одруження, лише сорочку, підв'язану поясом. Тут вони вперше одягали *паньову* безпосередньо у день вінчання. Такий варіант вбрання носили і старі жінки, які залишались неодруженими[25].

Обрядовий контекст сорочки засвідчує, що у минулому ритуальні дії з сорочкою проводилися від найменшого до найстаршого віку її власника. Так, пошивши першу сорочечку, її з метою захисту "від поганих очей" тричі проймали ножем від пазухи до низу або вшивали крихту хліба, шматочок глини з печі і дрібок солі[26]. У дорослому віці з обрядовою метою використовувалася насамперед додільна сорочка. Такими зазвичай були як весільні, так і поховальні сорочки. При цьому нерідко поховальною була саме весільна сорочка. В окремих випадках маємо сільську мотивацію рутуального виокремлення додільної сорочки: *"Кажуть, шо ховать треба в додольних сорочках, бо як на том свєтє будеш ходить, то нижня частина загубіца"*[27] або: *"Шоб тіло не ділилось по половині"*[28]. Імовірно додільною була і материнська сорочка, в яку загортали новонароджену дитину. При цьому у родильній обрядовості використовували як жіночу, так і чоловічу сорочки: *"Як обертати в сорочку, буде щасливе, а як у фартух – то не загортають, бо як стане дорослим, трудно буде йому пару найти (хоч хлопець, хоч дівчина)"* або: *"Новонародженого баба одягає у штани і сорочку батькову, шоб той більше любив"*[29]. На Полтавщині під час обряду *родин* жінки мали порвати пазуху на новій сорочці *породілі*. На думку деяких дослідників, жіноча сорочка у народній традиції виступала символом лона. Так, щоб позбавитися вагітності, жінка спалювала сорочку, в якій була під час статевого акту, після чого взагалі могла втратити здатність вагітніти[30].

У весіллі сорочка молодої зі слідами дефлорації була знаковим втіленням та запорукою майбутнього здоров'я та добробуту не лише для обох молодих, а й усього роду. Таку сорочку перетворювали у весільний прапор – символ чесності роду. Нею били весільних гостей по плечах, трусили перед іконами, клали на покуті під образами. В останньому випадку вона уособлювала жертву, що приносилася іншому світові через покладання на покуть – місце зібрань живих і померлих родичів[31]. Ритуальні дії здійснювали і з останньою сорочкою, у якій людина помирала. Останню не знімали, а розривали зверху до низу[32].

Важливість сорочки у повсякденному та обрядовому вживанні народу робить її маркером людини від колиски до смерті. Натомість вилучення сорочки, оголення нерідко є знаком ворожіння, потойбічності, надзвичайних ситуацій. Так, у давніх формах обрядів аграрного змісту українські дослідники спостерегли такі, що пов'язані з оголенням із метою зцілення, як обрядовий акт, що починає деякі види жіночих робіт (прядіння – *І.Н.*) або своїм змістом спрямований на забезпечення майбутнього врожаю[33]. При цьому, для зцілення від тяжких хвороб хворі залишали одяг та натільний хрест на перехресті, поверталися додому без нічого[34]. З цією ж метою в купальську ніч матері спалювали сорочки своїх хворих дітей у ритуальному вогнищі[35]. В інших згаданих випадках знімання (вилучення) усього одягу виводилося деякими дослідниками 1920-х рр. з обрядів привласнювальної форми господарства, а пізніше – відтворювальної, що ґрунтувалась на уявленнях про надзвичайні продуктивні можливості оголеного жіночого тіла, про жінку, що продукувала життя та рослини[36]. Русалки, як створіння, що виникли внаслідок особливих обставин смерті (люди, що померли у період Зелених свят, заручена дівчина, що померла до весілля), за народними уявленнями, також не мали сорочки. З цим пов'язана традиція вішання їм полотна на сорочку під час Зелених свят.

Як бачимо сорочка як витвір народної культури має у собі низку контекстів, які у статті були намічені лише ескізно. Найдавніший крій та доморобний матеріал виробу зокрема формує

його обрядову функцію, пов'язану, зокрема, з родинними обрядами. Водночас ритуалізація не поширилась на сорочки з крамних тканин та пізніші типи кроїв. Статево-віковий фактор корелюється насамперед з оздоблювальним кодом. Елементи різних кодів утворюють цілісну модель концепту сорочки, визначають її місце у народному строї, включають її у різноманітні класифікаційні схеми.

Застосування структурно-семіотичного методу в етнології відкриває нові можливості для з'ясування синтагматичних лінійних поєднань та взаємозв'язків їх елементів, парадигматичний зв'язок між знаковими системами та їх носіями та символічні змісти різних явищ народної культури. Структурно-семіотичний аналіз продуктивно співіснує з історико-порівняльним. У той час як перший виявляє знаковий код, глибинний зміст обряду, другий – з'ясовує історичну ситуацію, у якій останній зміг сформуватися, бодай гіпотетично виділяє у ньому різні хронологічні етапи. Ці два методи фактично доповнюють однин одного, поглиблюючи результати дослідження, наукові висновки.

---

[1] Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.5.

[2] Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – Л., 1928; Толстой Н.И. Из "грамматики" славянских обрядов // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.63 – 77; Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.167 – 184.

[3] Микита Толстой виділив основні коди культурного тексту: акціональний, предметний, вербальний, персональний, локативний (просторовий), темпоральний (часовий – *І.Н.*), музичний та образотворчий. Див. Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.167.

[4] Борисенко В. К. Локальні особливості дівич-вечора у традиційному українському весіллі // Народна творчість та етнографія. – 1984. – № 4. – С.42 – 46.

[5] Борисенко В. К. Локальні особливості дівич-вечора. – С.43.

[6] Весілля. – Кн. 1. – К., 1970. – С.96.

[7] Весілля. – Кн. 2. – К., 1970. – С.358.

[8] Аверинцев С.С. К уяснению смысла над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972; Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – 1995. – С.625.

[9] Аверинцев С.С. К уяснению смысла. – С.25.

[10] Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М, 1970. – С.46, 49.

[11] Фрейденберг О.М. Миф и литература. – С.626 – 627, 629.

[12] Аверинцев С.С. К уяснению смысла. – С.49.

[13] Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.541 – 542.

[14] Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментація // Матеріали до етнології й антропології. – Т.XXI – XXII. – Ч.1. Львів, 1929. – С.43 – 109; Матейко К.І. Український народний одяг. – К., 1977.

[15] Степовий Н. Малорусская народная одежда. Нежинский уезд // Киевская старина. 1893. – Т. XLI. – С.281.

[16] Назва поширена на теренах Закарпатської обл.

[17] Інформація записана від етнографа Музею народної архітектури та побуту України НАН України (далі МНАПУ НАНУ) Р.Р.Кобальчинської.

[18] Кобальчинська Р.Р. Буковинський костюм кінця XIX – початку XX ст. у збірці Державного муею народної архітектури та побуту України // Український костюм у часі і просторі. Матеріали Міжнародної наукової конференції 16 – 18 грудня 2004 р. – К., 2005. – С.56.

[19] Назва *чехлик* зафіксована на Правобережному Поліссі. У Закарпатті сорочка такого крою часом має назву *волоська*.

[20] Назва побутувала на Середній Наддніпрянщині та на Закарпатті. Див: Весілля. – Кн.2. – К., 1970. – С.357; Гайова Є.В. Сорочки долинян Закарпаття // Народне мистецтво, 2005. – №1 – 2. – С.46 – 49.

[21] Етнолог М. Маєрчик зафіксувала таке явище в Одеській обл.

[22] Інформація записана від етнографа МНАПУ НАНУ Гайової Є.В.

[23] Тумова М. Народная одежда на Подкарпатской Руси // Подкарпатская Русь, 1923. – №1 – 2. – С.76.

[24] Білецька В. Українські сорочки. – С.74.

[25] Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // Советская этнография. – 1936. – № 2. – С.25 – 26.

[26] Кравченко В.Г. Етнографічні матеріали. – Ф.15. – Од. Зб.142.

[27] Зап. 2005 р. у с. Можари Овруцького р-ну Житомирської обл. від Воробей Олени Степанівни, 1923 р. н.

[28] Зап. 2002 р. у с. Купеч Коростенського р-ну Житомирської обл. від Ходаківської Христини Павлівни, 1931 р. н.

[29] Доманицький В. Етнографічні матеріали // Інститут рукописів Центральної Наукової бібліотеки ім. М.Вернадського (далі ІР ЦНБ – *І.Н.*). – Ф.1. – №33496. – Арк.48, 66.

[30] Маєрчик М. С. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу. Автореф. дис…. канд. іст. наук. – К., 2002. – С.12.

[31] Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна основа та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). – К., 2005. – С.173 – 174.

[32] Зеленин Д.К. Описание рукописей. – Вып.1. – Пг., 1914. – С.293.

[33] Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1927. – Вип.1 – 3. – С.9 – 44.

[34] Чернышов В. Обнажение при волшебстве // ІР ЦНБ. – Ф. Х. – № 15272 – 15274. – Арк.1.

[35] Сахаров И.П. Сказания русского народа. – СПб., 1885. – С. 235.

[36] Грушевська К. З примітивного господарства… – С.33.

Статья посвящена вопросу использования в этнологических исследованиях структурно-семиотического метода, который позволяет определить символические значения различных явлений народной культуры. Его элементы прослеживаются в трудах отечественных ученых еще в конце XIX – начале XX века. Автор рассматривает примеры использования метода в области свадебной обрядности, анализируя семантическое содержание песенных текстов, связанных с обрядом "девич-вечер" и его связь с акциональным аспектом обряда.

Ключевые слова: Украина, этнология, семиотика, знак, код, свадебный обряд, "девич-вечер", сорочка.

The question about using the structural-semiotic method in the ethnologic analysis, which shows the symbolic meaning of the different occurrences in the folk culture, is discussed in the article. The elements of this method appeared in the writings of some national scientists in the end of XIX – the beginning of XX century. The author shows the examples of the using of this method in the field of the wedding rite by analyzing the symbolic content of the songs, which are connected with the rite "divych-vechir" and its relation with the actionable aspect of the rite.

Key words: Ukraine, ethnology, semiotics, sign, code, wedding rite, "divych-vechir", shirt.

Олександр ВОВК
Київ

ВСТАНОВЛЕННЯ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ І НАСИЛЬНИЦЬКА ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОГО ЖИТТЯ СЕЛА

Стаття присвячена проблемі встановлення радянської влади в українському селі, насильницькій зміні традиційного побуту і життя селянства, значенню і проявам репресивної політики більшовиків щодо українського селянства на початку 1920-х років.
Ключові слова: побут, селяни, репресії, влада.

Перша і друга війни більшовицької Росії проти Української народної республіки, політика воєнного комунізму зачепили всі прошарки українського селянства. До українського села прибували більшовицькі загони з міст у пошуках хліба, м'яса, овочів, молока. Більшовики не гребували вилученням особистих речей у селян. Політика воєнного комунізму, впроваджена в Україні з 1919 року передбачала те, що селяни мали віддавати владі більшість з того, що вони виростили і надбали, а натомість не отримувати нічого. Крім того, протягом багатьох років більшовицька влада ставилася з цілковитою підозрою до українського селянства, яке не відповідало комуністичному баченню щодо побудови нового суспільного соціалістичного ладу. Селян цікавили не соціалістичні перетворення, а земля. Український селянин був скоріше прихильником індивідуального, а не колективного землекористування. У цьому полягала головна відмінність завдань більшовицької влади і прагнень селянства. Під гаслом боротьби з куркульством у селі розпочинається поборювання підприємливих, економічно незалежних селян. Воєнний комунізм ніс в українське село не лише масові реквізиції, але й цілковите заперечення духовних і традиційних надбань, що його виробило селянство протягом століть. Конфлікт влади і селянства, що розгорівся наприкінці 10-х – на початку 20-х років XX століття мав характер протистояння не лише в економічному, а й у духовному сенсі. Більшовицькі керманичі розуміли це, і, очевидно, саме тому з початком радянізації проти українського села ведеться тотальна, а не лише економічна війна. Боротьба ця ведеться головним чином під керівництвом неукраїнських діячів. Для надійності ЦК РКП(б) лише за період з січня по листопад 1918 року відрядив в Україну 618 партійних працівників. Що це значить, стане зрозуміло, якщо нагадати, що вся КП(б)У влітку 1918 року нараховувала тільки 4,5 тис. членів, з яких 90% становили не українці. Більше того, у Росії постійно формувалися не лише центральні, а й обласні партійні та державні органи влади України.[1]

Наприкінці листопада 1918 року почався наступ в Україну радянських військ під командуванням В.Антонова-Овсієнка. 250-тисячна Червона Армія була завчасно сформована влітку – восени 1918 року на території Росії та її коштом. Складалася вона з росіян і євреїв, а також 6 тис. башкирів і татар, 5 тис. китайців, 1 тис. угорців, 1 тис. латишів, окремого кавказького полку. Згідно наказу № 220 Реввійськради РСФРР від 13 листопада 1918 року та таємного додатку до нього за № 48 до складу командування, штабів, управлінь усіх частин і з'єднань, котрі наступали в Україну, були підібрані лише росіяни та євреї. Жителів України за цими документами можна було призначати на посади не вище командира батальйону, і то не масово[2]. Не важко собі уявити, що українське селянство було цілком чужим для цієї більшовицької армії та її провідників, що розуміли подальший розвиток села по-своєму. Центральною ідеєю комуністичної доктрини було знищення ринкових відносин, а, отже, й приватної власності. Передбачалося вилучення державою всіх засобів виробництва. Для більшої частини селянства це передбачало відібрання засобів до існування. Мала постраждати таким чином не лише

© Олександр Вовк

заможна частина села й переважна його більшість, бо праця селянина ґрунтувалася переважно на індивідуальній праці на землі. Таким чином, більша частина селянства опинялася у ворожому щодо більшовиків стані в якості ідеологічних ворогів. Подальший перебіг відносин влади й селянства лише підтвердить цей факт.

Встановлення радянської влади в Україні тісно пов'язане з насильством щодо населення. В умовах руйнування ринку через розгортання бойових дій селянство втрачало зацікавленість у збільшенні результатів своєї праці. Для отримання продовольства комуністична влада застосовує насильницькі заходи. Насильство стає невід'ємною складовою політики більшовиків щодо селянства. 11 січня 1919 року з'явився декрет про продовольчу розкладку, яка протягом року поширилася на всі види продовольства і сільськогосподарської сировини. Держава мала платити за вилучену продукцію лише символічну ціну. Обсяг вирощеної продукції при вилученні до уваги не брався, тому розкладку податком назвати не можна. Здійснення продовольчої розкладки обумовлювалися потребами держави без огляду на реальні можливості селян. Обсяги вилучення залежали від реальної спроможності державних органів їх здійснити.

Обсяги накладеної продрозкладки були досить тяжкими для виконання селянством. Наприклад, Бацманівська волость (тепер Роменського району Сумської області) у 1920 році мала виконати такий обсяг продовольчої розкладки: "хліба різного роду 149700 пудів, худоби 250, вівців 440, свиней 400, гусей 710, качок 280, курей 2700, сіна 2820 п., соломи 8070 п."; до січня 1921 року з волості було вилучено 20 тисяч пудів хліба, конфісковану худобу й продукти харчування не підраховували взагалі[3]. Продрозкладка передбачала вилучення не лише продовольчих, але й матеріальних цінностей[4].

У радянських документах, в яких йдеться про продрозкладку, вилучення продовольства та іншого майна у населення часто називається терміном "контрибуція". Тлумачення слова "контрибуція" має таке формулювання: 1) повоєнні примусові платежі, що стягаються з переможеної держави державами-переможцями; 2) примусові грошові й натуральні побори з населення, що здійснюються під час війни чужоземними військами на захопленій ними території[5]. Політика більшовиків мала на меті не лише вирішення економічних потреб режиму, а й деморалізацію і упокорення селянства. Вилучення продовольства, залучення населення до громадських робіт (чищення снігу, наряд на підводи та інше) супроводжувалися насильством[6]. Самі директиви більшовицьких органів влади свідчать про насильницьке проведення продовольчої розкладки. Наприклад, Глухівських повітовий ревком 20 грудня 1920 року радить проводити розкладку на селі у такий спосіб: "Щойно загін вступить до села, зібрати Раду, після цього зборам пред'являється накладена на їхнє село продовольча розкладка, яку вони мають виконати найближчими днями. Водночас з цим брати заручників з куркульського елементу від 5-ти до 10-ти чоловік, котрих негайно направляти до Глухова у розпорядження Повітревкому для ув'язнення до Виправбудинку. Населенню повідомити, що заручників не буде звільнено допоки не буде виконана продовольча розкладка"[7]. Необхідно зазначити, що політика більшовиків щодо селянства у часи встановлення радянської влади просто вражає своїм негативним ставленням до простого селянства. Це спостерігається і серед посадових осіб, про що свідчать їхні директиви, і серед виконавців цих вказівок. Часом такі виконавці не лише втілювали настанови керманичів, а й воліли "провчити" селян. У лютому 1921 року командир загону з викачування цукру Дерев'янко свідчив: "Працюючи з викачування цукру мені довелося зустрітися з роз'їздами корпусу Котовського, які роз'їжджали хуторами Сумської волості […] де кавалеристи, відбираючи цукор, награбований у селян, міняли тут же все на самогон, і, роблячи самочинні обшуки, грабували селян і кількох ч[ервоноармій]-ців, але вони, погрожуючи, говорять, що ми приїхали у тил робити чистку…"[8]

Спроби окремих більшовицьких органів вгамувати вседозволеність більшовицьких військ особливої результативності не давали. У лютому 1921 року Сумська повітова ЧК розглядала справу коменданта 8-ї стрілецької дивізії Петрова, котрий у січні цього року разом з підлеглими червоноармійцями зґвалтував п'ятьох жінок на Кияницькому заводі, що знаходився на території нинішнього Сумського району. Петров часто відбирав цукор у населення, вимагав приносити йому самогон[9]. Звичайно, що подібні злочини типові для воєнної доби, але одна справа, коли вони відбуваються поодиноко, а зовсім інша річ, коли такі випадки стають наслідком державної політики. Стосовно українського селянства репресивна політика більшовиків мала цілком

плановий характер. Зокрема, у резолюції повітового паркому від 14 травня 1919 року наголошувалося: "Контрреволюція, що піднімає голову і підриває владу робітників і селян, спричиняє паніку серед робітничо-селянських мас, заважає викачуванню хліба та відмовляється щодо видачі надлишків, а також заважає об'єднанню сільської бідноти, відповісти нещадним терором. Боротьбу покласти на волосні виконкоми, комітети бідноти, комуністичні осередки та на місцеву повітову надзвичайну слідчу комісію"[10]. Отже, хто не міг чи не бажав здавати продрозкладку, вважалися ворогом влади. Щодо них спрямовувалася репресивна політика, що мала різноплановий характер.

12 травня 1920 року засідання Сумського Бюро виконкому щодо продовольчого питання прийняло таке рішення: з огляду на невиконання деякими волостями хлібної розкладки вжити таких заходів: запропонувати уповноваженим виконкому – у Білопільській, Павлівській, Вирівській, Річанській та Миколаївській волостях щодо громадян, які не виконують розкладки вжити репресивних заходів у вигляді конфіскації у куркулів до 20 коней на волость. На засіданні розглядалося питання про відправлення військових загонів на допомогу уповноваженим виконкому для здійснення розкладки у Терешківській, Уляновській та Степанівській волостях[11].

Один з проявів репресивної політики більшовиків щодо селянства – взяття заручників. Радянські та компартійні органи рекомендували брати заручників з числа "куркулів". Конкретних тлумачень цього слова не подавалося, тому ярлик "куркуля" можна було почепити на будь-якого селянина, що міг бути невдоволений політикою більшовиків. За намаганням представити боротьбу на селі як класову приховувалася мета розколоти й знесилити українське село, зробити його покірним. Заручників з числа селян брали практично в усіх регіонах. У "Протоколі № 29 пленарного засідання Роменського повітового виконкому" датованого 1919-м роком містилися рекомендації, що за кожного вбитого радянського працівника необхідно розстрілювати 10 заручників куркулів[12].

Те, що така політика щодо селянства схвалювалася й заохочувалася владною верхівкою може підтвердити "Стисла інструкція щодо боротьби з бандитизмом та куркульськими повстаннями" від 20 квітня 1920 року, затверджена РНК УСРР. Згідно неї передбачалося жорсткі заходи щодо селянства, включно із взяттям заручників, арештом усього чоловічого населення віком від 19 до 45 років, накладання на нього контрибуції продовольством, грішми, обстріл населеного пункту або його знищення[13].

На селян покладалася колективна відповідальність за прояви невдоволення чи, бодай, за теоретичну можливість таких проявів. Вже мова йшла про те, що командний склад Червоної Армії в Україні складався переважно не з українців. Тому, власне, стає зрозумілим, чому більшовицьке військо так жорстоко поводилося з українським селянством. Для нього українські селяни були чужим і ворожим населенням, упокорення якого для більшовиків було за всяку ціну і у будь-який спосіб.

У радянських документах часто згадується, що конфісковане у селян майно має передаватися бідноті. У такий спосіб більшовики намагалися розколоти село, нацькувати бідніших на заможніших, підступом змусити працювати селян на себе. Це підтверджують радянські документи. Завідуючий полтавським Агітпросвітом у 1919 році захоплено констатував: "...классовое разложение в деревне – на лице. Надо привнести в нее бе[з] всякой отсрочки, момент безпощадной классовой борьбы; надо экономически политически и неустанно коммунистическим словом ободрить бедноту и помочь ей организоваться"[14].

У 1921 році Президія ВУЦВК затвердила "Інструкцію до наказу про призначення відповідачів у населених пунктах, прилеглих до залізниць". Вказаний документ рекомендував: "Мати на увазі, що головною метою створення інституту відповідачів є аж ніяк не негайний розгром бандитизму шляхом репресій, що є нездійсненним, а внесення розбрату та розшарування до села..."[15] Відповідачів призначали не лише за псування залізниці, але й нищення телеграфного й телефонного зв'язку, теракти проти представників радянської влади. За нищення засобів комунікації на відповідачів накладався штраф: за спиляний стовп – двоє коней чи дві корови, за перерізаний дріт – одну голову худоби. За вбивство радянського активіста, червоноармійця, члена комітету незаможних губерніальна ЧК мала право виконати рішення про розстріл одного з відповідачів. За переховування тіл убитих покарання мали нести відповідачі із прилеглих сіл. Особа, призначена відповідачем, мала обмежену свободу пересування, без дозволу комітету незаможних селян не мала права залишити село[16].

Політика більшовиків щодо селянства здійснювалася в умовах нестабільності радянської влади. Селяни негативно реагували на реквізиції, переслідування, гоніння. Репресивними заходами більшовики воліли деморалізувати, розшарувати селянство, щоб воно таким чином боялося і через це визнавало радянську владу. Постійним супутником українського селянина на багато років стає страх, навіюваний йому владою. У п'єсі Афіногенова "Страх" професор Бородін виголошує всесильність цього відчуття, що утверджується як дієва зброя більшовицького режиму для свого існування. "Страх детермінує поведінку совітської людини. Знищіть страх – і відчиняться шляхи до добробуту, до творчої праці. Але страх – це диктатура. Знищити страх – значить знищити диктатуру. 80% всіх досліджених живуть під вічним страхом на гримання і страти соціяльної підпори. Молочарка боїться конфіскати корови, селянин – примусової колективізації, совіт урядник – безнастанних "чисток", партійний урядник – обвинувачення в ухилі, науковий – обвинувачення в ідеалізмі, технік – в шкідництві. Живемо в добі великого "страху"[17].

Проте, поруч зі страхом дії радянської влади приносили також і спроби протидії селянством. У таємному циркулярі секретаря ЦК КП(б)У, наркому продовольства і начальника управління народного комісаріату продовольства УСРР, що датується не пізніше червня 1922 року йшлося про те, що "Численні репресії, до яких змушені були вдаватися продоргани торік, часто не досягаючи мети, приносили з собою завжди край небажане озлоблення селян…"[18]

У 1919 році більшовицькі політичні працівники скаржилися, що вони на межі відчаю через несприйняття їх селянством. Спостерігалася паралізованість, моральний занепад політпрацівників, котрі нарікали, що всі волості і села є недоступними для них, бо підтримують і охоче постачають партизанські загони.[19] Причини для розчарування були. З рештою, навіть цілком мирні акції більшовиків часом сприймалися селянством вельми вороже. Наприклад, влітку 1919 року у с. Бобрик на Роменщині трапився жіночий бунт під впливом чуток з сусіднього села Засулля про те, що перепис дітей проводився з метою насильного їх відправлення до комун. Розлючені жінки ледь не вчинили розправу над головою колегії відділу народної просвіти, якому ледь вдалося втекти. Виступ жінок-селянок придушив більшовицький збройний загін[20].

У багатьох місцевостях панувало безвладдя. Завінфрмвідділом ЦК КП(б)У на початку березня 1920 року повідомляв про становище у Глухівському повіті: "В уезде царит анархия и бандитизм. Работники не едут в деревню. 7-я дивизия положительно разграбила уезд. Крестьяне против советской власти… Общее собрание Глуховской организации К.П.У. констатировало, что подавление анархо-бандитов в уезде 7-й дивизией велось нетактично – применялось грубое насилие и накладывание неимоверных контрибуций"[21]. Значна відповідальність за вчинені насильства і репресії проти селянства лежить на прибулих до України більшовицьких чиновників, військових і політичних діячів. У лютому 1920 року член колегії губпродкому Полтавщини Кондратенко у доповідній записці до ЦК прохав скласти з нього повноваження члена колегії. Своє рішення він мотивував тим, що серед членів колегії він один лише є місцевим працівником, а решта – направлені з півночі. На думку Кондратенка, "москвичі" надто різко й прямолінійно здійснюють продовольчу політику і цілком не рахуються з його дукою.[22] Масова кількість інонаціонального елементу серед більшовиків була добре помітною для селян. Більшовицька влада для українського селянства стає уособленням чогось чужинського і ворожого. У "Доповіді про роботу у селі" ЦК КП(б)У за 1919 рік констатується, що "Оставленная вне сферы организационных забот и идейного влияния со стороны Коммунистической Партии, деревня ответила на социалистическую конструкцию Советских органов в деревне ненавистью со стороны кулацких элементов, недоверием со стороны середняков и полным равнодушием со стороны бедноты. Так в период второго прихода Советской Власти оказалась Украина с Советскими органами, но без Советской Власти. Так складывалось в сознании щироких крестьянских масс отожествление коммунистов то с продовольственником – "голодавшим [справлено на "голодным"] кацапом", то с насильником "комунаром" [справлено на "комуниром"], то просто с "жидом"[23]. Українські селяни розуміли більшовицьку владу як привнесену ззовні. Наприклад, у квітні 1920 року у Мерефі на Харківщині у прибулого більшовика Зайцева селяни запитували: "Чому Москва хліб бере, нам не дає?"[24]

Згідно звіту НКВС УСРР за 1920 рік національність голів, керівників різних ланок губернських та повітових виконкомів (ревкомів) в Україні була представлена таким чином: 167 складалася

з українців, 146 – з росіян, 34 – євреїв, 3 – латишів, 3 – поляків, 2– естонці, 1– білорус, 1 – німець[25]. Тобто, з 357 осіб усіх українців було менше 50%. Це, власне, дані лише щодо одного відомства. Подібні ситуація помітна й в інших структурних одиницях більшовицьких органів влади.

На зміцнення радянській владі з Росії прибувають 30 тис. комуністів і 10 тис. комсомольців. А для того, щоб постійно мати в Україні під рукою надійні частини, Москва формує тут влітку 1919 р. 1-шу інтернаціональну дивізію[26]. Така політика свідчить про те, що більшовики в Україні головним чином покладалися на утвердження своєї влади шляхом залучення представників інших національностей, бо місцевим мешканцям довіри не було. Для багатьох селян більшовизм був втіленням чужого неукраїнського світу. Попри багаторічні спроби російських імперських властей стерти грані між Україною й Росією, їм так цього зробити й не вдалося. Для українського селянина притаманний свій особистий світогляд і спосіб життя, що формувався багато років. У прибулих з Росії більшовиках українське селянство бачило не лише ідейно чуже середовище, а й чуже національно. Попри кількасотлітнє панування Росії над українськими землями, селяни зберегли відчуття своєї української окремішності. Цікаво, що у 1920 році на бланку "Особистої відомості" організаційного відділу Полтавського губернського паркому КП(б)У в графі № 13, де йшлося про військову службу члена партії, знаходимо таке формулювання: "Чи були в москалях"[27], що було продовженням давнього виразу "поголили в москалі" на означення служби у російському, тобто, чужому війську. Отже, до цього часу серед українського загалу, зокрема, серед селянства існувало переконання про "своє" і "чуже". І от з приходом більшовиків це "чуже" починає чинити насильство. Для багатьох селян це було стимулом до повстанської боротьби проти більшовиків, бо іншого виходу вони вже не бачили.

Характеризуючи причини і характер селянського повстанського руху у 20-х роках радянський дослідник Б.Козельський у праці "Шляхом зрадництва і авантюр" (1927 р.) констатував, що: "Зацікавленість великої сили селянства успіхами бандитизму було, звичайно, дуже серйозним й небезпечним явищем… Бандитизм підтримували широкі маси сільського населення… Перше й основне завдання радянської влади було диференціювати село, треба було перенести громадянську війну в саме село. Селянська молодь була для бандитизму найкращим елементом. Вихована в старих націоналістичних традиціях, вона мала перекручене уявлення про історію українського народу; затуманена своєрідною романтикою гайдамаччини, молодь постачала бандитські загони."[28] Звичайно, те, що для більшовиків здавалося "затуманеністю", бо не відповідало комуністичним ідеалам, насправді підтримувало бойовий дух і традицію українського села. Ворожнеча з більшовиками – це був конфлікт не лише в економічній площині, але й у духовній, національній, культурній. Більшовики намагалися змінити не лише соціальний і майновий стан, але перевернути догори дном всю його сформовану за багато поколінь традиційність, внести розруху в його усталене життя. Намагання "перенести громадянську війну в саме село" свідчить про те, що, попри деякі суперечності, пов’язані з майновим та земельним станом, конфлікту і протистояння в українському селі не було, Чвари й протистояння прийшли в українське село з більшовиками. У багатьох комуністичних документах йдеться про те, що для підкорення українського села необхідно внести в нього розкол.

Попри те, що більшовики виграли війну і залишилися при владі, у 1921 – 1922 роках 92% земельного фонду залишилося у індивідуальному користуванні[29]. Успіхом повстанського руху було те, що селянам вдалося зберегти землю, хоч і на деякий час. На наш погляд, саме через те, що селяни взялися за зброю, їм вдалося певною мірою зберегти українську ідентичність і культуру. Завдяки вольовій позиції українського селянства вдалося вибороти поступку в радянської влади, що знайшла свій вияв в українізації. Для більшовиків конфронтація з селянством на початку 20-х років стала певним уроком. Для реалізації своїх намірів комуністичній владі однієї збройної сили було недостатньо. З огляду на те, що відмовлятися від планів комуністичної перебудови села більшовики не збиралися, українському селу вирішили дати певний перепочинок. Водночас необхідно було вдосконалити і застосовувати ширший спектр соціально-політичних і культурних заходів для перетворень в українському селі, яких прагнули більшовики. Для цього комуністи мали владу і цілий державний апарат. Збройне протистояння між владою і селянством з 1923 року майже припинилося. Лише

найзатятіші противники більшовицького режиму продовжували вести боротьбу протягом 1920-х років[30]. Але протистояння залишилося у соціокультурній сфері.

Прихід більшовиків українське село сприйняло спочатку майже пасивно і лише політика жорсткого матеріального визиску й репресій проти селянства змусили українське село до радикальних дій. Більшовики, що намагалися утвердитися при владі в Україні розглядали українське село головним чином як постачальника матеріальних ресурсів. Мало знаючись на його традиціях, культурі, більшовизм започатковує суспільно-політичні перетворення зовсім не рахуючись з інтересами села. Ворожнеча між більшовиками і українськими селянами перетворюється на протистояння в етнічному, ментальному сенсі. На початку 1920-х років розгортається боротьба не лише на воєнному, але й на світоглядному рівні. Для пересічного українського селянина більшовик – це, зазвичай, представник іншого народу, що прийшов відібрати чесно зароблене селянське добро і вивезти його за межі України. Придушуючи селянський опір більшовицький режим боровся проти селянства не просто як суспільного прошарку, але головну небезпеку вбачав у національній його ідентичності, традиціоналізмі. Цілий ряд репресивних заходів, застосованих проти непокірного селянства на початку 20-х років, за визначенням самих більшовиків, не мав на меті негайного припинення збройного протистояння, а передбачав створення в українському селі атмосфери страху і небезпеки. Попри поразку збройного опору селянства, саме активна його протидія як носія української культури проти більшовизму дало можливість зберегти українську національну самобутність, виборола певні поступки для України у національному і культурному житті.

---

[1] Держалок М. Міжнародне становище України та її визвольна боротьба у 1917 – 1920 рр. – К., 1998. – С.93.

[2] Там само. – С.33.

[3] Державний Архів Сумської області (далі ДАСО). – ФР.3579. – Оп.1. – Спр.16. – Арк.46.

[4] ДАСО. – ФР.88. – Оп.3. – Спр.10. – Арк.202.

[5] Словарь иностранных слов. – М., 1986. – С.250.

[6] ДАСО. – ФР.88. – Оп.3. – Спр.10. – Арк.21; ДАСО. – ФР.415. – Оп.1. – Спр.28. – Арк.3.

[7] Іванущенко Г.М. Залізом і кров'ю. Історико-документальні нариси. – Суми: Собор, 2001. – С.23. – 190 с.

[8] ДАСО. – ФР.88. – Оп.3. – Спр.10. – Арк.33.

[9] Там само. – Арк.237 – 239, 243.

[10] Білас І.Г. Репресивно-каральна система в Україні. 1917 – 1953. Кн. 2. – К., 1994. – С.25 – 26.

[11] Власть Советам! (издание Сумского ревкома и паркома КП(б)У). – 27 мая 1920.

[12] ДАСО. – ФР.1441. – Оп.2. – Спр.13. – Арк.210.

[13] Там само. – ФР.98. – Оп.2. – Спр.56. – Арк.83 – 84.

[14] Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі ЦДАГОУ). – Ф1. – Оп.20. – Спр.61. – Арк.43 зв.

[15] ДАСО. – ФР.1241, – Оп.2, – Спр.8, – Арк.24.

[16] Там само. – Арк. 26.

[17] Д[онцов].Д. Система страху // Літературно-Науковий Вісник. – Кн. VI. – червень 1932. – С.540 – 549 , 546.

[18] ЦДАГОУ. – Ф1. – Оп.20. – Спр.990. – Арк.206.

[19] Там само – Спр.17. – Арк.163.

[20] ЦДАГОУ. – Ф 1. – Оп. 20. – Спр. 124. – Арк. 26.

[21] Там само. – Спр. 159. – Арк. 69.

[22] Там само. – Спр. 159. – Арк. 56.

[23] Там само. – Арк. 54 – 55.

[24] Там само. – Спр.269. – Арк.69.

[25] Там само. – Спр.300. – Арк.342.

[26] Діяк І.В. Хто захистить наш народ і державу: КПУ чи УКП? Штрихи до історії та сьогодення Компартії України. – К., 2000. – С.23. – 263.

[27] ЦДАГОУ. – Ф1. – Оп.20. – Спр.300. – Арк.104.

[28] Героїзм і трагедія Холодного Яру. Збірник матеріалів і спогадів. За ред. Коваля Р.М. – К., 1996 р. – С.73 – 75.

[29] Архієрейський Д., Ченцов В. Влада і селянство в Україні у 20-ті рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1999. – №1/2 (10/11). – С. 120. – (С.87 – 127).

[30] Архієрейський Д., Ченцов В. Влада і селянство в Україні у 20-ті рр. // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1999. – № 1/2 (10/11). – С.107 – 127; Сергійчук В. Крізь тюрми й кордони // Пам'ять століть. – 2001. – №3. – С.58 – 59.

Статья посвящена проблеме установления советской власти в украинском селе, насильственному изменению традиционного быта и жизни крестьянства, значению и проявлениям репрессивной политики большевиков по отношению к украинским крестьянам в начале 1920-х годов.

Ключевые слова: быт, крестьяне, репрессии, власть.

The article is devoted to the problem of establishment of soviet power in the Ukrainian village, to the violent change of traditional way of life and life of peasantry, value and displays of repressive policy of bolshevists in relation to the Ukrainian peasants at the beginning of 1920th

Key words: way of life, peasants, repressions, power.

Ольга ВОЛОС
Миколаїв

КРАЄЗНАВЧА ДІЯЛЬНІСТЬ НАУКОВЦІВ ТА ЗЕМСЬКИХ УСТАНОВ З ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНІЧНОГО СКЛАДУ НАСЕЛЕННЯ ХЕРСОНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ (друга третина XIX – поч. XX ст.)

В статті аналізується практична діяльність науковців та земських діячів Херсонської губернії по дослідженню етнічної історії південної України другої третини XIX – початку XX століття.

Ключові слова: болгари, чехи, етнічні групи, етнографія.

"… Соромно жити в краї і не знати ні самого краю, ні його людності .." вважав Володимир Антонович – видатний історик України[1].

Реформи початку 60-х років XIX ст. у Російській імперії, пожвавлення українського громадсько-культурного руху сприяли проведенню масштабних суспільно-економічних досліджень української території. Помітне підвищення інтересу до історії краю, колекціонування предметів старовини активізували пошуково-дослідницьку роботу як окремих аматорів, так і вчених з наукових товариств, що діяли в той час.

Дослідження історії земств у регіонах дозволяє скласти певну уяву про розвиток культури, народної освіти, медицини, статистики, агрономії, кооперації на Україні. Наприкінці XIX століття на місцях без земської участі вже не вирішувалося жодне з питань соціально-економічного та культурного характеру.

Історико-краєзнавча діяльність повітових, губернських земських установ сприяла вивченню історії краю, становленню музеєзнавства, розвитку справи охорони пам’яток історії та мистецтва. Завдяки цьому активізувався рух із дослідження історії етнічних меншин, їхньої культури, фольклору.

Дослідження минулого та сучасного етносів, що проживають в нашій державі, дозволяє краще визначити роль і місце корінного народу в середовищі інших. Сучасні етнокультурні процеси в Україні значною мірою зумовлені взаєминами народів, що склалися в минулому, рівнем їх соціально-економічного та культурного розвитку.

Мета публікації – акцентувати увагу на краєзнавчих дослідженнях науковців і земців південної України на прикладі Херсонської губернії.

Об’єктом дослідження є земські установи Херсонщини, їх культурно-освітні заклади та наукові товариства, що охоплює історичний період, починаючи з другої третини XIX – до 20-х років XX століття.

Висвітлюються історія та практична діяльність окремих земств, наукових осередків та культурно-освітніх закладів, які тісно співпрацювали з місцевими органами самоврядування. Цінним джерелом при дослідженні етнічних процесів в регіоні є праці А.Скальковського, П.Кеппена, О.Клауса, О.Афанасьєва-Чужбинського, А.Шмідта, Д.Багалія[2]. За радянських часів розробляли цю проблему О.Дружиніна, В.Кабузан[3] та інші. Відомий український етнограф та історик В.Наулко також відносно вже давно займається дослідженням історії національних меншин України[4]. Протягом останніх п’ятнадцяти років серед наукового доробку українських

© Ольга Волос

вчених з'явилося ряд праць Я.Бойка, П.Лавріва, О.Данильченка[5], журнальних публікацій та дисертаційних досліджень.

Земська джерельна база є досить багатою та різноманітною. Це ґрунтовні комплексні праці відомих дослідників минулого Б.Б.Веселовського, І.П.Білоконського, З.Г.Френкеля[6], історичні описи земської діяльності, підготовлені на місцях, в основному до ювілейних дат. Окремі видання та публікації земських діячів регіону, значна спадщина наукових товариств і комітетів. Тихон Іванович Осадчий (1866 – 1945), відомий на Херсонщині земець, статистик, дослідник історії та етнографії краю, описав традиційне звичаєве право населення степового Побужжя, яке являло собою систему правових норм і звичаїв, що були принесені переселенцями з тих місцевостей, звідки вони прибули. Українське населення регіону зберігало елементи звичаєвого права, які акумулювали досвід ранніх періодів своєї історії. Норми звичаєвого права були обов'язковими для всіх членів громади та підтримувалися передусім силою громадського осуду. Сільська громада виконувала функції низової адміністративної одиниці, підпорядкованої державній владі[7].

З розвитком земської, чи як її ще називали, неофіційної статистики, краєзнавча джерельна база почала розширюватися. Об'єктом досліджень земських статистиків стали переважно конкретні населені пункти[8]. У дослідженнях земці так чи інакше торкалися питань місцевої історії, етнографії, географії, топоніміки. До цього їх спонукали програми статистичних досліджень. Деякою мірою можна вважати, що земства стали центрами краєзнавчих досліджень. У 1887 році відбувся перший з'їзд земських статистиків, на якому була прийнята програма краєзнавчих досліджень. В основі якої були п'ять розроблених раніше програм опитування: загально-етнографічна, економічна, спеціальна з вивчення вірувань і легенд, мовна та звичаєвого права, якими користувалися дослідники кінця 60-х – 70-х років. Прикладом досліджень цього періоду може слугувати стаття, надрукована в Херсонських єпархіальних відомостях "Заметки о современном религиозно-нравственном состоянии молдавского населения в Новороссийском крае"[9]. Це свідчить про те, що вже на той час в Україні сформувалися краєзнавчі сили в особі вчителів, священиків, урядовців, і не тільки в Києві, а й на периферії: у губернських і повітових містах.

Краєзнавча робота, що була започаткована в першій половині XIX століття та продовжена в 70-х роках діячами культури й освіти, які працювали самостійно чи в наукових товариствах та комітетах, і, піднесена на високий науковий рівень, тривала до початку XX століття.

Здобутки в цій справі мав статистичний комітет Новоросійського краю – Півдня України. Його співробітники опублікували численні праці з історії, статистики та етнографії. Багатством різноманітного місцевого матеріалу відзначається "Опыт статистического описания Новороссийского края" (дві частини, 1850 – 1853). Очолював комітет відомий науковець того часу Аполлон Скальковський, завдяки якому чимало було зібрано невідомих до того часу документів, збережені архіви коша Запорізької Січі. Серед них є праці, присвячені колоністам, які в той період переселялися на південь України, наприклад "Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае" видана 1848 року в Одесі.

Переселення болгар до Російської імперії, і в першу чергу на територію південної України, було зумовлене національними та релігійними чинниками. Поневолені турками, болгари зазнаючи значних утисків, змушені були залишати рідні землі та селитися в далеких від Батьківщини краях. Росія намагалася скористатися цією ситуацією, переслідуючи свою політичну та економічну користь.

Компактному болгарському поселенню на Миколаївщині більше як двісті років. Згідно указу від 9 січня 1802 року головний суддя іноземних колоній Новоросійського краю, прибувши до Одеси, привів до присяги болгарських переселенців. Перших прибульців облаштували в Херсонській губернії, дві колонії отримали назву Малий Кючюк поблизу м. Одеси та Тернівка неподалік від Миколаєва, де річка Інгул впадає до Південного Бугу[10].

До 1798 року в Тернівці мешкали полонені під Очаковом та Ізмаїлом турки, які згодом залишилися на постійне проживання в Росії. Болгарські емігранти – вихідці з Малого Тирнова та села Червень Андріанапольського вілаєту в кількості 16 сімей до Тернівки переселилися 1802 року. Чисельність болгар швидко зростала, і вже в сімейних анкетах за 1807 рік зазначалось 566 осіб[11]. На середину 90-х років у Тернівській волості проживало 3176 болгар[12].

Болгарські родини отримали земельні наділи, трохи більше, ніж 50 десятин, які потім передавалися у спадок, пільгові позики, кормові гроші. Займалися болгари вирощуванням ячменю, пшениці, особливо полюбляли такий сорт як арнаутка, а також городництвом, садівництвом й виноградарством.

Етнічна культура і мова тернівських болгар довгий час відзначалася своєю самобутністю. Переселенці принесли з собою багатий пісенний фольклор, зразки усної народної творчості, своєрідний родинний устрій, звичаї та традиції. Головою родини завжди був чоловік, переважно батько. Дружина-мати займалася хатніми справами, працею у дворі та городі, вихованням дітей. Вона зберігала народні традиції й передавала своїм дітям. У болгарських родинах слово старших було законом як і повага до людей похилого віку. За традицією болгарського народу, заміжня жінка носить ім'я чоловіка. Якщо чоловік Степан, то для сусідів та знайомих вона "Степаница", що подібне до звичаю і в українців. Громаду болгар очолювали старійшини, чоловік представляв сім'ю як її голова, був єдиним розпорядником сімейної власності, досить довго зберігав своє авторитарне керівництво. Нерівноправність жінки і чоловіка в болгарських родинах зберігалася довго. Шлюб мав важливе значення в житті болгар, без якого ні чоловік, ні жінка не могли стати повноцінними членами суспільства.

Наш земляк Сергій Ілліч Цвєтко (1884 – 1946), який був родом з Тернівки, досліджував культуру та побут тернівських болгар. Закінчивши Новоросійський університет в Одесі, працював вчителем української мови, а згодом викладав у багатьох інститутах Одеси, був членом етнографічно-діалектичної секції Одеської комісії краєзнавства при ВУАН. Сергій Цвєтко провів велику роботу зі збору, болгарських народних пісень, звичаїв. В 20-х роках XX століття його статті були надруковані в "Етнографічному віснику" та "Віснику Одеської комісії краєзнавства при ВУАН".

Сьогодні Тернівка – один з районів міста Миколаєва, де проживає 4198 болгар, поруч з ними мешкають українці, білоруси, росіяни, молдавани, корейці, азербайджанці, гагаузи. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року всього на Миколаївщині проживає 5614 болгар.

Плідною є діяльність товариства болгарської культури Христа Ботєва, яке активно співпрацює з науковцями України та Болгарії. Болгари внесли свій вклад в українську історію та культуру, збагативши етнічну, соціальну, релігійну і культурно-побутову палітру нашої південної України.

Внаслідок реформи самоврядування 1864 року та створення у Лівобережній Україні земств почала розвиватися неофіційна земська статистика. Об'єктом досліджень земських статистиків стали переважно населені пункти.

Серед відомих особистостей того часу в нашому краї хотілось би згадати Володимира Миколайовича Ястребова, 150-річчя з дня народження якого відзначали в 2005 році, українського етнографа, археолога, фольклориста. Наукову діяльність він розпочав, навчаючись у Новоросійському університеті на історико-філологічному факультеті. Великий вплив на молодого студента мали лекції відомих вчених того часу Ф.Успенського, Ф.Бруна, і особливо філолога, професора слов'янознавця В.Григоровича. Майже одночасно зі своїм вчителем В.Григоровичем після закінчення університету Ястребов переїжджає до повітового містечка Єлисаветграда, де до кінця життя працював учителем земського реального училища. За спогадами учнів, викладачем був зразковим і користувався великою повагою серед них. Крім викладацької діяльності молодий історик серйозно почав займатися дослідженнями в галузі історії, археології, етнографії та фольклористики. Серед активних помічників В.Ястребова слід назвати: священика В.Никифорова, який займався збиранням місцевої старовини; книгаря, етнографа В.Менчиця, що прекрасно знав український фольклор; колегу – вчителя малювання П.Крестоносцева та колишню ученицю, а згодом і вчительку Ганну Тобілевич. При училищі В.Ястребов створив музей, що мав історичний та географічний відділи. Колекція музею була настільки цінною, що в 1884 році з дозволу Правління училища була експонована в Одеському університеті на археологічному з'їзді. Предмети колекції зацікавили науковців, які відзначали унікальність окремих з них. В 1886 році в "Сборнике Херсонского земства" науковець подає статтю "Сведения об археологической коллекции при Елисаветградском земском реальном училище"[13].

Головною науковою працею В.Ястребова були "Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии". В цю книгу увійшли матеріали, зібрані вченим у відповідності з програмою краєзнавчих досліджень, виданою до Одеського археологічного з'їзду (1884 р.). Книга складається з двох частин: "Суеверия и обряды" та "Легенды, сказки и рассказы".

Серед наукового доробку вченого є дослідження, присвячені багатьом етносам, що проживали на той час в цьому регіоні, наприклад "Греки в Елисаветграде". Працюючи над своєю основною працею "Материалы по этнографии Новороссийского края", що була видана в 1894 році в Одесі, науковець відвідав болгарське поселення, де зібрав і описав візерунки, писанки, гребінці. Краєзнавець відзначав, що незмінною залишилася в болгар традиція носити протягом літа "абички" – одяг із чорного саморобного сукна з великим синім поясом. Болгарки і взимку, і влітку користувалися власно пошитим одягом і взуттям. Чоловічий одяг в основному був з вовни та овечої шкіри.

Статті В.Ястребова публікувалися в "Киевской старине", "Этнографическом обозрении", в одеському журналі "По морю и суше" та в одному з наукових французьких журналів. Археологічні огляди та звіти про розкопки не раз подавалися науковцем в "Записках Одесского общества Истории и Древностей", "Древностях Московского Археологического общества". З кінця 80-х років Володимир Миколайович був членом історико-філологічного товариства при Новоросійському університеті, дійсним членом Імператорського товариства історії та старожитностей, що діяло в м. Одесі, членом-кореспондентом церковно-археологічного товариства при Київській Духовній Академії, співробітником Петербурзької Археологічної Комісії.

Микола Сумцов у своїй праці "Современная малорусская этнография" відзначав, що В.М.Ястребов працює для науки, для народної самосвідомості та просвіти, є всі підстави вважати його не тільки "тягловим робітником", але й "собратом по науці"[14].

Наукова діяльність В.Ястребова була продовженням справи знаменитого вчителя, професора В.Григоровича. Від нього він засвоїв увагу й пошану до різних націй і ставився з великою любов'ю і шаною до українців. Бувши родом з Самарської губернії, став діяльним українським патріотом.

В період з 1887 по 1914 роки на місцях почали діяти вчені архівні комісії. Завданням яких було виявляти, описувати, аналізувати писемний і друкований документальний матеріал, що стосувався місцевої історико-культурної спадщини; охороняти, зберігати і досліджувати його; засновувати історичні архіви, музеї, бібліотеки. До складу комісій входили дійсні і почесні члени наукових товариств, нештатні працівники, а також фахівці з різних наук. Навколо цих наукових інституцій гуртувалося багато осередків місцевих краєзнавців, координувалася їх діяльність. На першому з'їзді представників архівних комісій, що відбувся в травні 1914 року, зазначалося, що ці комісії відіграли велику роль не тільки в комплектуванні, упорядкуванні місцевих архівних фондів, але й у розгортанні краєзнавчих пошуків.

В нашому південному регіоні крім болгар (про яких згадувалося вище), що проживають компактно, здавна, поруч з українцями мешкають представники різних народів. Хотілося би ще сказати про громаду чехів.

В Україні чеська громада є невеликою, але історія переселення чехів сягає давніх часів. На Миколаївщині сто років тому з'явилося чеське поселення – Богемка (нині Врадіївський район області), засноване в невеликій долині безіменної притоки річки Чичиклія між селами Новопавлівка та Доброжанівка[15]. На орендованих землях у місцевих поміщиків Броцького й Крауса нащадки побілогорських євангельських емігрантів і заснували своє село. Через рік, в 1906 році, з приїздом до Богемки Вілема Рейхрта, в селі виникла реформована релігійна громада, що проіснувала 56 років та була змушена припинити своє існування через великі податки, встановлені радянською владою. Тільки вже у незалежній Україні в 1992 році відроджена як чеська незалежна євангельська громада. 1908 року до села прибуває вчитель Еміл Дробний, на той час громада вже мала школу. До 1938 року навчання в школі велося чеською мовою, потім українською, з 1991 року – знову вивчається чеська мова, але факультативно. Чеські протестантські церкви й організації завжди підтримували своїх співвітчизників. Допомагали селу пережити голодомори 20-х та 30-х років XX століття. З їх

допомогою в 1994 році був спроектований інженером-архітектором, професором Петром Пірохтою храм – Віфлеємська каплиця, яка була освячена в жовтні 1996 року. Це друга в світі Віфлеємська каплиця, перша існує в Празі з 90-х років XV століття[16].

Родюча українська земля, працьовитість краян приносили добрі господарські результати. До 1930 року в селі існувало приватне землеробство. Своїм коштом громада крім школи побудувала млин, водогін, цементні тротуари, асфальтовану дорогу, будинок культури, ставок. Крім хліборобської справи наші чехи займалися пасічництвом з другої половини 30-х років, тваринництвом з 50-х , варили пиво. До речі, Богемка єдине місце в області, де зберігається домашнє пивоваріння. Чеські традиції збереглися до сьогоднішнього дня (весільні обряди, обряди поховання, богослужіння, релігійні свята). З другої половини XX століття в Богемці були духовий оркестр, фольклорний колектив, який сьогодні має назву "Богемка", активно діє національно-культурне товариство "Чешті братржі", з ініціативи якого відкрито пам'ятник першим мешканцям Богемки, з'явилися вивіски на громадських спорудах двома мовами[17].

Досліджувати чеський фольклор, вивчати звичаї та обряди в Богемці науковці розпочали з 60-х років XX століття. Співробітниками відділу етнографії Миколаївського обласного краєзнавчого музею були організовані та проведені дві експедиції до села (80-ті та початок 90-х років), під час яких були зібрані предмети побуту, одяг, книжки, фотографії. Записано багато старовинних пісень, весільні та поховальні обряди. В інтер'єрі житла чехів були помічені деякі особливості, відсутність ікон, рушників, якими українці любили прикрашати своє житло, але майже в кожній чеській родині зберігаються Біблія та Книга псалмів. Основним рукоділлям чешок було мереживоплетіння. В 1990 році до села завітала група науковців Етнологічного інституту Академії Наук Чеської Республіки.

Сьогодні за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року, на Миколаївщині проживає 344 чехи, з них 202 особи в селі Богемка. Разом з чехами в селі проживають українці, молдовани, побутують дві мови: чеська й українська.

Наполеглива копітка праця краєзнавців минулого та сьогодення допомагає відновити історичну правду, повернути забуті імена, зберегти в пам'яті народу сторінки нашого спільного соціально-культурного сходження.

---

[1] Антонович В. Автобиографические записки // Киевская старина. – 1913. – №4. – С.101.

[2] Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. – Одесса, 1850. – Ч.I. 1853. – Ч.II; Кеппен П. Об этнографической карте европейской России. – СПб., 1852; Клаус А. Наши колонии. Опыт и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – СПб., 1869; Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. – СПб., 1863; Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба / Сост. А. Шмидт. – СПб., 1863. – Т.XXIV. Херсонская губерния; Багалій Д.І. Заселення Південної України (Запоріжжя і Новоросійського краю) і перші початки її культурного розвитку. – Харків, 1920.

[3] Дружинина Е.И. Южная Украина 1800 – 1825 гг. – М., 1970; її ж. Южная Украина в период кризиса феодализма (1825 – 1860 гг.). – М., 1981; Кабузан В.М. Народы России в XVIII веке: численность и этнический состав. – М., 1963; його ж. Народы России в I пол. XIX века: Численность и этнический состав. – М., 1992.

[4] Наулко В.І. Етнічний склад населення Української РСР. – К., 1965; його ж: Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975.

[5] Бойко Я.В. Заселение Южной Украины в 1860 – 1890 гг. – Черкассы, 1993; Лаврів П.В. Колонізація українських та суміжних степів. Історичний нарис. – К., 1994; Данильченко О.П. Етнічні групи півдня України: Економічне і соціально-політичне становище на початку XX століття. – К., 1993.

[6] Веселовский Б.Б. История земства за 40 лет. – СПб., 1909 – 1911. – Т.I – IV; Билоконский И.П. Земское движение. – СПб., 1914; Юбилейный земский сборник (1864 – 1914) под редакцией Б.Б.Веселовского и З.Г.Френкеля. – СПб., 1914.

[7] Осадчий Т.И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание. – Херсон, 1891.

[8] Сорокин Г.И. Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического описания. – Херсон, 1889.

[9] Игнатьев Н. Заметки о современном религиозно-нравственном состоянии молдавского населения в

Новороссийском крае // Херсонские епархиальные ведомости. – 1861. – № 9. – С.35 – 49.

[10] Клаус А. Наши колонии. – СПб, 1869.

[11] Самрикин Е.С., Уварова Е.А., Пригарин А.А., Станко В.Н. Терновка: материалы и документы (1792 – 1822). – Одесса, 2004.

[12] Гамза В.І. З історії болгарської колонії Тернівка // Миколаївщина багатонаціональна: з історії етнічних спільнот регіону. – Миколаїв, 2005. – С.159.

[13] Сборник Херсонского земства. – 1886, отд. 111. – С.117.

[14] Сумцов Н.Ф. Современная малорусская этнография. В.Н. Ястребов // Киевская старина. – 1895. – № 5. – С.189.

[15] Кремінь Д. Чеській Богемці в Україні 100 років. – Рідне Прибужжя. – № 101/2231. – Миколаїв, 2005.

[16] Дрбал О. Чеський храм в Богемці на Миколаївщині. – Молода Галичина. Львів, – № 128 (7305). – 5.11.1996.

[17] Bohemce – 100 – Богемці. – Врадіївка, "ЛиСToК". – 2005.

В статье анализируется практическая деятельность научных работников и земских деятелей Херсонской губернии по исследованию этнической истории южной Украины второй трети XIX – начала XX века.

Ключевые слова: болгары, чехи, этнические группы, этнография.

In the article practical activity of researches and zemstvas' members of the Kherson province on the research of ethnic history of the south Ukraine in the second third of XIX – beginning of XX centuries is analysed.

Key words: Bulgarians, Czech, ethnic groups, ethnography.

Надія ЛЕВКОВИЧ
Львів

УПИР-ДВОДУШНИК В СИСТЕМІ ДЕМОНОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ БОЙКІВ

В статті автор аналізує традиційні народні уявлення про досить колоритного персонажа пандемоніуму бойків – так званого упиря-дводушника.
Ключові слова: демонологія, упир, дводушник.

Образ *упиря* має загальнослов'янську основу і присутній в повір'ях багатьох народів. Власне на український ґрунт уявлення про нього, як вважають дослідники[1], потрапило з теренів Західної Європи. Необхідно зауважити, що хоча віра в *упирів* відома більшості слов'янам[2], проте не в усіх вона виражена з однаковою інтенсивністю, тому по-різному відображена в народних казках, легендах, бувальщинах, оповідях. Різноманітність та колоритність польового етнографічного матеріалу з бойківського краю дозволяють констатувати, що на цій території уявлення про даного демонологічного персонажа сягають праслов'янської доби та містять багато архаїчних елементів. Проблема в тому, що архаїчні явища на даному етапі існують вже у переосмисленій, рудиментарній формі. Це можна пояснити співіснуванням в народній традиції різних рівнів світосприйняття. Проте всебічне вивчення духовної культури сприятиме реконструкції давніх первісних світоглядних уявлень наших предків. А на основі аналізу сучасних польових джерел можна простежити процеси трансформації в традиційній культурі села, зокрема у сфері народних вірувань.

Ґрунтовне вивчення та аналіз даної проблематики були б неможливими без опрацювання матеріалів попередників. Йдеться передовсім про публікації когорти вчених-збирачів, корифеїв науки, інколи аматорів-краєзнавців кінця XVIII – початку XX століття[3], а також наших сучасників[4], які досліджують дану тему, чи, принаймні, певні її аспекти. Для сьогоднішніх і майбутніх дослідників важливим джерелом при висвітленні та глибшому розумінні цієї галузі традиційних народних уявлень є сучасні польові матеріали, що дозволяють розширити спектр наукового дослідження.

Назва *упир* безпосередньо пов'язана з давніми дохристиянськими віруваннями. Представники міфологічної школи вважали, що під іменем *упиря* наші предки розуміли демона грози, який ссе хмари і впивається дощовою вологою, що в народному світогляді ототожнювалася з кров'ю живих[5]. Б.Рибаков вважає уявлення про *упирів* та *берегинь* найдавнішими в системі вірувань в окремих богів і демонів[6]. Впадає в око різноманітність фонетичної форми слова навіть в межах однієї бойківської говірки, тому не дивно, що єдиної думки щодо етимології та щодо реконструйованої праслов'янської форми (*oryrь* чи *oriгь*?) серед вчених ще немає. Дослідниця Т. Лукінова слово *упир* відносить до залишків культу вогню і зокрема, ритуалу кремації, припускаючи, що давній корінь *pyr – вогонь* збережений в українському слові *пирити – червоніти від гніву*[7], звідси *oryr* – не-спалений. Раціональне зерно в даній гіпотезі є, оскільки у вогонь як у стихію, що очищає, вірило багато народів, а тому невипадково головним способом поховання в багатьох було трупоспалення. Відповідно, *опир* – не-спалений – не-чистий, а, отже, *заложний* покійник, бо похований без належного обряду. В даному контексті необхідно спрямувати належну увагу на важливий момент: *упирю* в гріб давали серп чи косу, тобто залізні предмети, що й підтверджується польовим матеріалом:

© Надія Левкович

“давали ’му у труну залізо, ’би гриз жилізо, а ни людий"[8]. Загальновідомо, що серп, коса як гострі предмети вважалися оберегами проти *нечистої сили*. Закарпатський дослідник народних вірувань Федір Потушняк дещо по-іншому трактує покладення серпа, вважаючи це своєрідним актом, який магічно забороняє тілу розкладатись[9], і, таким чином, підтримувати його нетлінність.

Заслуговує на увагу гіпотеза К Мошинського, який пов’язує *упир* із *piriti* – дути, дмухати, тобто означає - видутий через висмоктану кров, наповнений кров’ю[10]. Згідно з традиційними уявленнями, саме в серці і в крові локалізується душа[11]. Тому ту душу, яка загинула передчасно (*заложного* покійника), кров (душа) може певним чином зматеріалізувати і повернути до життя.

Упродовж століть відбулася зміна семантики слова *упир*: від міфічної істоти, покійника, що висмоктує людську кров до чоловіка, що має дві душі і завдає шкоди людям. Слід наголосити, що семантика двох (замість одного) пов’язана в повір’ях зі смертю: не можна хрестити двох дітей в одній купелі, бо одно з них помре[12]; “дерево з приростом (таке як два) не брали на будову, а якщо брали, то забивали туда цвьок (залізний предмет. – *Н.Л.*)"[13]. У бойківських говірках слово *упир* зафіксовано в наступних значеннях:

мрець, який вночі виходить з могили: “упириці такі прогрішені боли; якби вона вмерла, то могла би ходити по земли"[14];

мрець, який уночі виходить з могили і заподіює людям зло: “упірь такий після смерті приходив до родини і шкодив"[15];

людина, що відбирає в корів молоко: “на Йвана Купала казали, що з дійницею ішла, шо в’на корову дойит. Казали: то онде йде опир"[16]. На однакову міфологічну природу *упиря* та *відьми* вказував Михайло Зубрицький, зазначаючи, що в бойків *відьма* (як і упир. – *Н.Л.*) має два духи[17], а також Іван Вагилевич[18]; людина, що має дві душі й уночі заподіює шкоду: “дідо як спав: він там лежит, а душа з нього піде та душит людей"[19]. Останнє значення є найхарактернішим для бойківської традиції.

Очевидно, віра в *упирів* пов’язана з народними уявленнями про душу людини, її посмертну форму в потойбічному світі – дух. Для слов’ян “область смерті" не є замкнутою і далекою, вона нероздільна з життям, тому душі померлих постійно присутні в області живих. Із розповідей про зустріч з померлими можна зробити висновок, що область смерті знаходиться у світі живих, але відкривається у надзвичайних ситуаціях, наприклад, у снах. Сон – це стан людини, що сприймається як близький до смерті. Недаремно про сонливу людину кажуть, що вона незабаром помре. Польовий матеріал з теренів Бойківщини є яскравим свідченням такого повір’я: “був у нас в селі єден чоловік, шо вічно спав, бо хтось поставив з його сорочки, як він був дитинов, кусок у домовину мертвому"[20]. Згідно з традиційними народними уявленнями бойків, друга (нечиста) душа *упиря* відділяється від тіла саме під час сну.

Однією з причин перетворення покійника в *упиря* є порушення правил похоронного обряду – даний мотив властивий всім слов’янам і бойкам зокрема. Вважалось, що в період з моменту смерті до поховання існує найбільша небезпека стати *упирем*: “людина, коли вмре і лежит на ослоні, а забіжит пес і її споганит, перейде попід тіло, то душа мертвого буде ходити псом і пуджати"[21]. Також не дозволялось залишати покійника самого в хаті, бо, як вважали на Самбірщині, “лихий дух" увійде в нього, і він стане *упирем*[22].

Доля, збіг обставин, які не залежали від волі людини, але які ставали причиною перетворення в *упиря* – найпоширеніший мотив саме карпатських вірувань: *опирі* – люди, яким призначено такими бути[23]; “упірь такий, шо не мав нигде волосся"[24]; “як ся дітина зробит на велике свято, то та дітина нечиста – опирь"[25]*; упир* як представник потойбічного світу, в якому все є оберненим, протилежним до земного, є лівшою[26], тому й для знешкодження негативного впливу його били лівою рукою навідлів[27]; загальнослов’янською особливістю є наявність надзвичайно червоного обличчя в *опиря*. Проте найчастіше, як свідчить бойківський польовий матеріал, *упирями* ставали люди, котрі народилися з двома душами, тобто дводушники. Як правило, це були *чарівники*, *планетники*, *знахарі*, через *нечисту* діяльність яких “земля не приймала" їх тіло. Тому такий покійник завжди повертається на землю, а труп його не підлягає тлінню. Як зазначає Д. Зеленін, погляд на труп, що не тліє, як на нечистий, суперечить вченню православної церкви щодо вшанування нетлінних мощей, але відповідає грецьким народним віруванням[28].

Отже, очевидним є поділ *упирів* на вроджених та роблених. Причому, зробитись таким

можна добровільно (хто б малу дитину помастив кров'ю з чоловіка, що ліг спати, не помолившись, а отже, з позиції християнства нечистою кров'ю, то відповідно дитина стає *упирем*[29]) чи мимоволі, про що вказано вище.

Чіткою у народних світоглядних уявленнях бойків є межа між живим та мертвим *упирем*, що й підтверджується польовим джерелом: "Прийшов миртьвий опирь (дух його) до живого. І так си поговорили, і пішов той живий (дух його). Пішли десь на границю і тамка ся змагали. Мертвий зробив живого кобилов, тай поїхали на границю і там ся били. То треба було казати: "Рубом-нерубом", а тот живий забув і каже: "Рубом-порубом" – то відтяли 'му вухо. Приїхав домі, а на ногах ся підкови лишили"[30]. Звідси випливає, що, по-перше, між живим та мертвим *опирем* існували зловорожі, антагоністичні стосунки; по-друге, сила живого *опиря* є набагато меншою, ніж мертвого. Очевидно, живий *опир* не є справжнім *опирем*, лише кандидатом в *опирі* (саме тому інформатори завжди вказують, що шкодить такий дводушник лише після смерті).

У всіх слов'ян *упир* ходить у вигляді конкретної померлої людини. Проте він може змінювати свій вигляд на зооморфний, тому *упирями* могли бути і тварини – корови, коні, воли, коти: "Такі нечисті корови називають маликоватими, які мають два серця, сім ребер. Така нечиста корова не плодить телят, не доїться добре. Як згине, то по ній гине сім корів"[31]. Мабуть, дане повір'я пов'язане з уявленнями про те, що душа після смерті може набирати вигляду якоїсь тварини.

Як правило, даному персонажу властиві різноманітні аномальні ознаки, про що яскраво свідчить сучасний польовий матеріал: "лупирь – то вродилося таке рахітне, червоне було, росло хіба в голову"[32]. Дана характеристика зближає *упиря* з *одміною* – дитиною, що була підкинута нечистою силою замість своєї власної. Вважалось, що *упир-одміна* не шкодить, а навпаки, приносить користь – віщує майбутнє[33]. Південні слов'яни вірили, що народження *одміни* принесе щастя для села[34]. До того ж такий *упир* ніколи не помирає: "чоловік дуже довго жив та й жив. То казали, що він має два серця"[35]. Застосовуючи типологію Ольги Сєдакової[36], можна вважати, що *упир* відноситься до категорії "заложного" покійника, який пережив свій вік. В даному контексті необхідно згадати про ритуал "проводів на той світ" старих людей, який більш-менш цілісно зберігся в українській традиції як звичай "садовити на саночки" чи "вести на хітарь"[37]. Вказана проблема детально досліджена Н.Велецькою[38]. Дослідниця "проводи на той світ" трактує як відправлення представників старшого покоління до праотців, на справжню прабатьківщину для убезпечення від неврожаю, засухи. Рудиментом даного ритуалу є ігри при покійнику в українських горян ("садити на лубок")[39]. В своїй монографії авторка робить припущення, що звичай ритуального калічення трупів (а як відомо, тіло *упиря* теж піддавалось різного роду понівеченню) є однією з форм трансформації ритуалу умертвління при ознаках старості[40].

Деякі дослідники фіксують на Закарпатті уявлення про так званого *водяного опиря* – покійника, який з'являється біля води[41] (дводушника, що втопився). Але ставлення до такого виду *упирів* є неоднозначним: з одного боку, їх найбільше боялися[42], а з іншого – вважали помічником та покровителем рибалок, які першу рибу дають попробувати *упирю*, вважаючи, що лише тоді можна сподіватись на хороший улов[43].

Польський дослідник А. Брюкнер вважав, що первісно *упирі* були дрібними повітряними божествами[44]. Певною мірою це підтверджується розповідями респондентів з Бойківщини: "Пішла донька тої усопшої на Святий Вичірь палити свічку, та не може запалити, бо всьо гасне. Попросила вона свого сусіда запалити. Він не міг, а третий раз як запалив, то і щи не доніс до свічки, то як йойкнув і впав. Взяли 'го на руки та понесли до якоїсь першої хати. Всі ся збігли, терли 'го, сукали, поклали на нього гуню коцовату, та й щи раз промовив: "Ой, лишіт ня", – і так умер. То та усопша його утяла повітрьом нечистим. А кров того чоловіка покотилася горошком прямо в гріб, коли він ту свічку палив. Як кров не вспіє дійти до гробу, то чоловікови мож дати раду до трьох днів"[45]. Допомогти такій людині можна було лише наступним чином: потрібно комусь з найближчих родичів пробити собі на лівій руці мізинець і дати напитись тої крові потерпілому[46]. Недаремно вважають, що на могилі такого дводушника є дірки, через які він і "потинає" людей, тому якнайшвидше намагалися виявити їх і закласти грудками землі[47], а також забивали в гріб затесаний осиковий кілок. По-суті, аналогічні магічні дії виконували у

випадку, коли хотіли захистити весь дім, всю сім'ю від вітру: знахар сверлив в чотирьох стінах хати дірки, які закладав зіллям і забивав кілками[48]. Саме тому інформатори з Бойківщини розповідають, що "як кинеш там (у вітер. – *Н.Л.*) ніж, а там є всі нечисті люди – тоті двохсердечники"[49]. Повір'я про "потинання повітрям" пов'язане з уявленням про нетлінність тіла *упиря*, яке розпухає і дуже смердить, що в кінцевому результаті призводить до забруднення повітря і, таким чином – поширення епідемій. Тому давні слов'яни і приносили *упирям* жертви[50].

Згідно зі загальнослов'янськими традиційними уявленнями, постійним місцем перебування *упиря* є його могила, звідки він виходить і відвідує свій дім (як правило вночі до перших півнів або ж опівдні). На Слов'янщині визначали могилу такого покійника наступним методом: "чистого" хлопця садили верхи на "чистого" коня і стежили, перед яким гробом кінь зупинявся – там і похований *упир*[51]. На Бойківщині для цього кликали на допопогу спеціальних людей, які в силу своїх надзвичайних здібностей вміли визначити, де вона знаходиться: "Був чоловік у Опірци (село Опорець Сколівського р-ну. – *Н.Л.*), шо вмів його (упиря. – *Н.Л.)* удалити. Він вийшов на Діл (присілок с. Сухий Міжгірського р-ну. – *Н.Л.*) і каже: "Ведіть мене на кладбище впівночи або[в]полудне і готовте колик осиковий і затешіть його". Пішов він і по свому нюху той гріб найшов. Розкопали, а тот уже лежав на колінах та на руках, а крові повно. А він тим колом у спину, примовив шось своє, і там загребли"[52]. Але, як вважали бойки, *упирів* може розпізнавати той, хто сам є таким[53]. Знову ж таки тут помітними є певні протиріччя між мертвими та живими *упирями*, оскільки останні навіть допомагали людям знешкодити ворожий вплив справжнього ходячого покійника.

Такі покійники приходили лише до близьких людей, передусім до родини, маленьких дітей, молодих людей шлюбного віку, тобто очевидним є мотив "ходіння до своїх". В Карпатах, зокрема на Бойківщині, ще одним видом *упиря* можна вважати *перелесницю*, яка приходить у сні і ссе груди молодим чоловікам та дітям. Даний демонологічний сюжет зафіксований польськими дослідниками на Старосамбірщині ше в XIX столітті[54], а також збережений в сучасних демонологічних оповідках: "Малиньку дітину ссе. То треба прикладати то, шо дітина наробит, до грудий, або котячку; або у шось вінчавне завити дітину, або тим вінчавним на вікні поробити ляльки"[55]. Використання екскрементів є досить поширеним засобом в обереговій практиці (наприклад, в Польщі дівчата мастилися ними, щоб уберегтися від злих очей, тобто від вроків[56]; рот *упиря* перед спаленням замащували лайном худоби[57]. Ефективним обереговим засобом проти ходячого покійника є викликання в нього подиву – для того і використовувався вінчальний одяг та сюжет імітації інцесту. Використання ляльок є прикладом імітативної магії, оскільки вважали, що "перелесниця прийде, але буде ссати ті ляльки (замість дитини. – *Н.Л.*), і потім вже не прийде"[58]. Дієвим обереговим засобом є наступний: "як парканиця (штахета. – *Н.Л.*) має дірку і повісти в ту дірку (підкреслення наше. – *Н.Л.*), то в'на (перелесниця. – *Н.Л.*) ся відчепит"[59]. Певні паралелі тут можна провести з могилою *упиря*, оскільки вона, як зазначалося вище, теж має дірки. Дірки в могилі *упиря* закладали землею, тобто виконувалася певна магічна оберегова дія. У вищенаведеному випадку застосовують магію слова, яка теж має апотропеїчні властивості. Для зведення паркану використовувалося дерево, а "заложних" покійників дуже часто ховали під деревами[60].

Загальнопоширеним є уявлення, згідно якого людина, на котру нападав *упир*, теж могла ним стати або ж померти: "Були такі дводушники. Вмер у больници. Везли 'го з больниці мертвого на возі, а коні ся фуркали, скакали. Через пару днів той, що 'го віз, став таким (дводушником. – *Н.Л.*) і потім вмер"[6]. Даний демонологічний персонаж, як і *відьма* та інші "знаючі", володів здатністю врікати: "опир як ся подивит, то людина вмре"[62]. При зустрічі з таким врекливим *упирем* на дорозі обов'язково перепрягали воли[63]. Тому відповідно вважали, що "той, хто не дивиться на людину, а в зимлю, - той опир"[64]. В такому випадку брали глину з могили *упиря* і "баяли": "А клали на гріб камінь зварявний* (розпечений на вогні в печі. – *Н.Л.*) і часник: "Я від тебе задар не беру, а тобі плачу". Розмити глину у воді, процідити і три рази прожерти (прокусати. – *Н.Л.*)"[65], або ж потрібно вирвати з голови *упиря* дев'ять волосин і

* В Київській Русі для приготування поминальної страви – сити розпечене на вогні каміння кидали у дерев'яну діжку для підвищення температури води. (Див.: *Артюх Л.* Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) // Полісся України: історико-етнографічне дослідження. – Львів, 1997. – Вип.1. – Київське Полісся. 1994. – С.313 – 318.).

підпалити їх перед носом людини[66]. Ймовірно, встановлення каменя на гріб у вищезгаданому випадку є рудиментом способу поховання такого покійника, як і заложних мерців загалом. Бо в деяких випадках могилу *упиря* не засипали впрожовж семи днів, а закидували камінням[67]. Своєрідним відгомоном такого повір'я є твердження інформаторів: "як мертвий приходит, то треба зварявне каміння поставити на порозі"[68]. В деяких випадках вказується, що допомогти проти ворожих дій *упиря* (очевидно, мертвого) може лише упир *живий*: "Помагає: заслаб чоловік, то упир на новий місяць поїхав на межу села, знайшов у землі кістки, щось нашептав, але потім сам помер до трьох днів"[69].

На Слов'янщині основний спосіб попередження шкідливої діяльності такого небезпечного покійника був пов'язаний з правилами похоронного обряду: покійника не залишали одного, завжди підтримували світло в домі[70]. Тіло *упиря*, як і повішеника[71], клали в домовину обличчям до землі. Ховали *упиря*, як і повішеника, наступним способом: "везли 'го коньом (а на коню на руби (навиворіт. – *Н.Л.*) хомут має тоді бути) на границю (межу. – *Н. Л.*) ховати"[72]. Смерть *упиря*, як і смерть інших ходячих мерців, спричиняла град, дощ чи засуху. Найвідомішим превентивним засобом проти негативного впливу даного персонажу є засипання могили самосійним маком чи просом, а також сіяння маку по дорозі від дому до цвинтаря[73], обнесення тіла покійного три рази довкола села[74]. На теренах слов'янського світу існували різноманітні способи знищення тіла упиря: розривання могили, відсікання та спалення голови, вбивання в тіло і могилу осикового чи тернового колу, зуба борони в голову чи груди[75], запихання у гріб *упиря* голову з чорного півня[76]; "Люди вартовали гріб: вибігло такоє, ге кіт, у 12 годин уночи. Люди мали пушку набиту всеночнов пшеницев* . Бух – і відти лиш зачали кирви чирконіти"[77] . Мотив смерті *упиря* від срібної кулі відображений в легендах про опришків (згадаймо, чим вбив Довбуша чоловік Дзвінки, яка була коханкою відомого опришка. Чи не тому Довбуш був таким невловимим?).

Отже, традиційні народні уявлення бойків про *упиря-дводушника* ще зберегли багато архаїчних елементів. Видається вірогідним, що мотив "висисання крові" – це не первісна ознака *упиря*, оскільки у слов'янській міфології вони відомі як істоти, яким складали жертву (про що фіксується в літописах початку XII століття). На Русі навіть існував культ *упирів.* Польові матеріали фіксують їх переважно як "заложних" покійників, проте мотив "ходіння до своїх", а також вищенаведений матеріал, що свідчить про своєрідну допомогу та певні опікунчі функції даного персонажа дозволяють припускати, що це не зовсім так. Наприклад, функція віщування, яка є характерною для *упиря-одміни*, пов'язує його з душею померлого предка і аж ніяк не може бути притаманною нечистій силі. Людина, народжена з певними фізичними аномаліями, викликала зацікавлення і упереджене ставлення до себе з боку інших. Тому й ховали такого покійника не так, як всіх, тобто без дотримання всіх елементів поховального обряду. Відповідно це ставало причиною перетворення його в *упиря*. А сама можливість ходіння після смерті світоглядом первісної людини пояснюється через наявність в *упиря* двох душ. На сучасному етапі традиційні уявлення про даного персонажа існують у дещо трансформованій формі. Проте серед розмаїття демонологічних оповідок бойків все-таки можна "розпізнати" первісні елементи і таким чином зрозуміти первісну семантику слова.

---

[1] Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1992. – С.236; Зеленин Д. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С.420.

[2] Strzetelska Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia ł ludność. – Lwów, 1899. – S.441.

[3] Lubicz Czerwińskyj I. Okolica zadniestrska miedzy Stryjiem i Łomnicą. – Lwów, 1811. – S.230; Strzetelska Grynbergowa Z. Staromiejskie… – S.440 – 463; Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem. Zarys etnograficzny. – Lwów, 1935. – S.79; Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. – Kraków, 1934. – Cz.2: Kultura duchowa. – S.613 – 665; Wagilewich J. O upjerech a widmach // Časopis českeho museum. – Praha, 1840. – S.238 – 261; Лепкій Д. Домашні звірята в деяких людових віровaннях // Ватра. Літературний Зборник. – Стрий, 1887. – С.163; Свєнціцкая А. К етнографии бойков. – Петроград, 1915. – С.6; Франко И. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // Українці: народні вірування, повір'я,

---

* Пшениця, посвячена під час церковної служби, що у великі свята (наприклад, на Великдень) тривала вночі.

демонологія. – К., 1991. – С.513 – 520.

[4] Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. – Львів, 2002. – С. 142 – 148; Шандор Ф. Упирі Закарпаття // Старий Замок. – 2003. – № 89 – 90. – С. 15; Сюсько М. Із народної демонології: лексика на позначення дводушників // Тези доповідей 49 підсумкової наукової конференції філологічного факультету Ужгородського державного університету. – Ужгород, 1995. – С.92.

[5] Барвинскій В. К вопросу об упырях. – Харков, 1914. – С.4.

[6] Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М., 1981. – С.15 – 16.

[7] Лукінова Т. Давньослов'янські вірування в дзеркалі лексики слов'янських мов (до етимології слів упир, нетопир) // Мовознавство. – 1981. – №6. – С.63.

[8] Записано 23.08.2007 р. в селі Сухий Міжгірського району від Чупи Марії Василівни, 1925 р. н.

[9] Потушняк Ф. Серп в похоронному обряді // Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична. – № 2. – Ужгород, 1958. – С.66.

[10] Хобзей Н. Гуцульська міфологія… – С.144.

[11] Потушняк Ф. Душа в народному повірю села Осій // Науковий збірник т-ва "Просвіта" в Ужгороді. Річник XII – XIV. – Ужгород, 1938. – С.34.

[12] Седакова О. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поетика обряда. – М., 2004. – С.63.

[13] Зап. 12.09.2007 р. в с. Вишків Долинського р-ну від Єви Іванівни Сита, 1936 р. н.

[14] Зап. 18.07.2007 р. в с. Вовче Турківського р-ну від Олесі Федорівни Роман, 1937 р. н.

[15] Зап. 18.07.2007 р. в с. Вовче від Єви Михайлівни Сенів, 1941 р. н.

[16] Зап. 13.09.2007 р. в с. Сеничів Долинського р-ну від Марії Семенівни Рошинець, 1922 р. н.

[17] Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т.3. – С.45.

[18] Wagilewich J. O upjerech a widmach… – S.238 – 261.

[19] Зап. 21.08.2007 р. в с. Лісковець Міжгірського р-ну від Марії Андріївни Сідий, 1925 р. н.

[20] Зап. 23.07.2007 р. в с. Комарники Турківського р-ну від Євгенії Йосипівни Комарницької, 1919 р. н.

[21] Зап. 18.08.2007 р. в с. Новоселиця Міжгірського р-ну від Михайла Івановича Чупи, 1925 р. н.

[22] Ярошевич В. Похоронні звичаї на Самбірщині // Берегиня: Всеукраїнський народознавчий часопис. – 2005. – № 2. – С.66.

[23] Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т.31 – 32. – С.377.

[24] Зап. 18.07.2007 р. в с. Вовче від Єви Михайлівни Сенів, 1941 р. н.

[25] Зап. 14.09.2007 р. в с. Мислівка Долинського р-ну від Івана Миколайовича Щемур, 1937 р. н.

[26] Чорі Ю. Прикмети і повір'я отчого подвір'я. – Ужгород, 1994. – Ч.2. – С.509.

[27] Зап. 12.09.2007 р. в с. Вишків Долинського р-ну від Олени Іванівни Гриділь, 1939 р. н.

[28] Зеленин Д. Восточнославянская етнография… – С.352.

[29] Гнатюк В. Нарис української… – С.221.

[30] Зап. 28.11.2003 р. в с. Тухля Сколівського р-ну від Марії Петрівни Щур, 1921 р. н.

[31] Лепкій Д. Домашні звірята… – С.163.

[32] Зап. 17.07.2007 р. в с. Вовче від Єви Василівни Музика, 1929 р. н.

[33] Єфименко П. Упыри (из истории народных верований) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991. – С.500.

[34] Moszyński K. Kultura ludowa Słowian… – S.640.

[35] Зап. 11.09.2007 р. в с. Синечів від Єви Михайлівни Суслинець, 1936 р. н.

[36] Седакова О. Погребальная обрядность… – С.41.

[37] Потушняк Ф. Самоубійці в народному віруваню // Літературна неділя. – Унгвар, 1941. – Ч. 3. – С.21.

[38] Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978. – 239 с.

[39] Там само. – С.79.

[40] Там само. – С.153.

[41] Седакова О. Погребальная обрядность… – С.225.

[42] Сюсько М. Із народної демонології… – С.92.

[43] Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С.279.

[44] Brückner A. Mitologia polska // Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. – Warszawa, 1980. – S.282.

[45] Зап. 23.08.2007 р. в с. Сухий від Михайла Васильовича Талапканича, 1928 р. н.

[46] Зап. 12.09.2007 р. в с. Вишків Долинського р-ну від Єви Іванівни Сита, 1936 р. н.

[47] Lubicz Czerwińskyj I. Okolica… – S.201.

[48] Dobrjański K. Znachorstwo w Samborskiem // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud". – Lwów, 1934. – T. 33. – S.4.

[49] Зап. 23.08.2007 р. в с. Сухий від Михайла Васильовича Талапканича, 1928 р. народж.

[50] Зеленин Д. Восточнославянская етнография… – С.420.

[51] Орлов М. История сношений человека с дьяволом. – Москва, 1992. – С.81.

[52] Зап. 23.08.2007 р. в с. Сухий від Михайла Васильовича Талапканича, 1928 р. н.

[53] Strzetelska Grynbergowa Z. Staromiejskie… – S.443.

[54] Там само. – S.440 – 441.

[55] Зап. 14.09.2007 р. в с. Мислівка від Єви Петрівни Бута, 1922 р. н.

[56] Barthel de Weydenthal M. Uroczne oczy. – Lwów, 1921. – S.45.

[57] Антонович В. Чари на Україні. – Львів, 1905. – С.71.

[58] Strzetelska Grynbergowa Z. Staromiejskie… – S.440.

[59] Зап. 26.07.2007 р. в с. Жукотин Турківського р-ну від Юлії Василівни Федаш, 1930 р. н.

[60] Седакова О. Погребальная обрядность… – С. 209.

[61] Зап. 22.08.2007 р. в с. Присліп Міжгірського р-ну від Анни Іванівни Шкелебей, 1926 р. н.

[62] Зап. 09.12.2003 р. в с. Плав’є Сколівського р-ну від Марії Петрівни Левкович, 1910 р. н.

[63] [Б. а.]. Жизнь верховинскаго земледельца // Свет: Литературная и общественная газета, издаваемая обществом святаго Василія Великаго. – Унгвар, 1870. – Ч.44. – С.355.

[64] Зап. 12.12.2003 р. в с. Риків Сколівського р-ну від Марії Михайлівни Дорош, 1923 р. н.

[65] Зап. 22.08.2007 р. в с. Присліп Міжгірського р-ну від Анни Іванівни Шкелебей, 1926 р. н.

[66] Франко І. Галицькі народні казки // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т.1. – С.5.

[67] Wagilewich J. O upjerech a widmach… – S. 237.

[68] Зап. 14.09.2007 р. в с. Мислівка від Єви Петрівни Бута, 1922 р. народж.

[69] Франко И. Сожжение упырей… – С.514.

[70] Левкиевская Э. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. – Москва, 1996. – С.179.

[71] Кузів І. Житє-бутє, звычаї и обычаї горского народу // Зоря: Письмо литературно-наукове для руских родин. – Львов, 1889. – № 20. – С.336.

[72] Зап. 21.07.2007 р. в с. Жукотин від Марії Василівни Будз, 1933 р. н.

[73] Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem… – S.79.

[74] Гнатюк В. Нарис української ... – С.222.

[75] Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem… – S.79.

[76] Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди… – С.220.

[77] Зап. 23.08.2008 р. в с. Сухий від Марії Василівни Чупа, 1925 р. н.

В статье автор анализирует традиционные народные представления о колоритном персонаже пандемониума бойков – упыре-двудушнике.

Ключевые слова: демонология, упырь, двудушник.

The author of this paper analyses the traditional folk pictures of boikos’ about the ghou-two-faced.

Key words: demonology, ghou, two-faced.

Світлана ПАХОЛОК
Львів

ЗВИЧАЙ ГОСТИННОСТІ В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ЗАХІДНИХ ОБЛАСТЕЙ

У статті автор увагу приділяє звичаю гостинності українців західних областей у родильній обрядовості.

Ключові слова: гостинність, доброзичливість, стереотипні формули, побажання.

Гостинність для українців здавна була обов'язковим компонентом їхнього способу життя. Тому не дивно, що звичай гостинності присутній у родильній обрядовості, починаючи від народин і закінчуючи пострижинами дитини. Предметом нашої уваги буде гостинність жителів сіл у західних областях України (кін. XIX – XX ст.).

В українському середовищі гостинність формувалася на основі моральних принципів доброзичливого ставлення до ближнього. Тому звичай гостинності можна уявити як діалог двох сторін, які спілкуються. І господар, і гість підпорядковуються певному етикетному сценарію, який зв'язує, обмежує їх дії і в той же час дозволяє досягнути певної мети: господарю – з повагою прийняти гостя, заслуживши цим милість Бога, повагу оточуючих, гостеві – отримати їжу, притулок і підтримку[1]. Звичайно, доброзичливість, особливо під час гостин, супроводжувалася стандартними стереотипними формулами запрошень, вітань, побажань, подяк, прощань. Слід зазначити, що серцевиною будь-якої гостинності була трапеза. У родильній обрядовості таких святкових застіль було чимало.

Українська гостинність найяскравіше проявляється у комплексі тих родильних звичаїв та обрядів, які відбувались після народження немовляти і були пов'язані із провідуванням породіллі, святкуванням народин, вибору кумів, хрестин та першого постригу дитини. У цій групі обрядів можна простежити давню основу і виявити своєрідні локальні варіанти[2].

Власне родильні обряди починались із приходом баби-повитухи, яку запрошував чоловік відповідно до звичаю. Звертаючись до норм етикету пов'язаного з народженням, слід зауважити, що українці здавна зберігали у таємниці місце пологів. Про це могли знати лише породілля, її чоловік і баба-повитуха[3]. Вірили, що чим менше людей знатимуть про пологи, тим легше вони будуть проходити. Подібні вірування були також у росіян та білорусів.

Сліди давніх вірувань збереглися в українській родильній обрядовості у XIX – на початку XX ст. Продовжувала існувати віра у магічні властивості предметів господарства і побуту. Страх і нерозуміння всіх фізіологічних процесів під час вагітності сприяли розповсюдженню та виконанню магічних дій. Здавна вважалося, що жінці і дитині під час пологів загрожувала невидима сила злих духів. Вірили і у незвичайну силу погляду під час спілкування. Щоб оберегтися від лихих очей, під ліжко або під колиску клали сокиру, вугілля, глину з печі, часник, полин, чортополох[4].

У післяродовий період здоров'я матері і дитини оберігалося від усього злого цілою низкою "оберегів". Прив'язана червона стрічка ("патриця"), пояс чи крайка до причілкового вікна виконувала крім оберегової фунції ще й інформативну роль. Усі, хто йшов повз хату, знав, що тут народилася дитина[5].

Коли утаємничені процедури допологового періоду завершувалися, давали певний знак: або вивішували на високій жердині сорочку породіллі, або, як це прийнято у верховинців Карпат, стріляли з рушниці чи розпалювали багаття. Для сусідів та родичів це слугувало сигналом,

© Світлана Пахолок

що можна провідати породіллю. Згідно з віруваннями українців маленька дитина дуже вразлива до появи чужих людей, тому, прийшовши у гості до новонародженого, варто було дотримуватися певних правил при спілкуванні, наприклад: триматися на віддалі від немовляти, не зловживати надмірною увагою, захвалюванням, бо це могло зашкодити його здоров'ю.

Післяпологовий цикл традиційного комплексу спрямований на прийняття новонародженого в сім'ю чи громаду. У XIX – на початку XX ст. у звичаях провідування породіллі загальнопоширеною в Україні була участь тільки заміжніх жінок, допомога породіллі продуктами харчування, дотримання певних магічних засобів і забобонів[6].

На Україні такі звичаї вшанування матері й новонародженого мали назву "родини", "одвідки", "радосник". Окремі елементи звичаю мають локальну специфіку в різних етнорегіонах у частуванні гостей, врученні подарунків, примовляннях. Упродовж кількох днів після народження дитини обов'язковою нормою етикету були відвідини породіллі заміжними жінками з родини, сусідами, подругами з поздоровленнями та обов'язковим приносом продуктів: сиру, масла, калача, каші, сирих яєць.

У західних областях України провідування породіллі здійснювалося протягом двох-трьох днів після народження дитини. Запрошуючи на "родини" сусідів, говорили: "Бог дав случай, бо поки зберемося на хрестини, то ходімо, як закон велить, відсвяткуєм родини". На це запрошені у гості відповідали побажанням: "Хай великий росте!"[7].

Відповідно до звичаю гостинності було прийнято приходити у гості з подарунком. Можна сказати, що обмін подарунками – звичайний спосіб, щоб встановити дружбу, приязнь. Власне кажучи, гостинність і сама являється своєрідною формою дарообміну тому, що господар може розраховувати на те, що незабаром і він буде у становищі гостя[8].

На Західному Поліссі старожили згадували: "Як йшли відвідувати породіллю, то несли їй варену кашу з проса, маслом мащену, солену. Вона мала бути густа; ще й тепер примовляють: таку кашу треба зварити як на "родини" йдеш"[9]. Коли йшли відвідувати породіллю, то "брали кашу варену в чогонці (горщику) і в хустину зав'язували. Так йшли на відвідини. Коли ж йшли додому, то трохи каші залишали в горщику, щоб дитина швидко почала ходити"[10]. "Несли на "одвідки" "бабку" – яйця зі сметаною у печі печені, хліб, борщ і цим пригощалися у породіллі"[11]. На Волині та Західному Поліссі, зайшовши до хати на перші "офіційні" відвідини, гості вітали батьків немовляти: "З дочкою (синочком) будьте здорові"; "З синочком (дочкою) первістком Вас"; "Здоровенькі були Ви і Ваша дитина"[12].

Увійшовши до хати породіллі, молодиці говорили: "Помагай Бог Вам! Чи живі чи здорові?". Жінки жартували: "Нехай вже на синах та на дочках виростає жир. На тобі гостинці та закладай бочки, де були сини і дочки"[13]. У Карпатах провідували породіллю не тільки заміжні жінки (як по всій території України), а також дівчата і діти. Приносили борошняні вироби, сир, кашу, яєчню, сирі яйця, курку. У кожному регіоні приносили і специфічні страви. Звичай приносити породіллі продукти і страви – вияв взаємодопомоги, доброзичливості і добросусідства.

Як уже згадувалось, неодмінним елементом звичаю родин було частування відвідувачів. Окрім традиційних страв (капусти, каші, калачів та пиріжків) їх обов'язково частували горілкою і медом. Пригощання медом переслідувало певну мету – забезпечити солодке життя новонародженому. В окремих районах мед або горілку з медом несли відвідувачки як пригощання для молодої матері. Мед мав відновити сили й здоров'я матері та принести щасливе життя немовляті[14].

"Родини" не відзначалися особливою пишністю та тривалістю, щоб не порушувати спокій матері і дитини. Гості приходили, щоб засвідчити радість з приводу поповнення сім'ї, висловити побажання й обдарувати породіллю та немовля.

Передувало обряду хрестин вибирання хрещених батьків – кумів. Звичайно кумами обирали людей з добрими прикметами, які за народними віруваннями, переходили на дитину. На Поділлі "у куми" запрошував батько дитини. Могла це робити і баба-повитуха. Запрошувати кумів ідуть обов'язково з хлібом чи калачем. Згода висловлювалася тим, що господар приймав хліб, дякував і частував повитуху. Була і своя форма відмови від кумівства – неприйняття хліба з рук повитухи. Від кумівства, як і від хліба, відмовлятися вважається гріхом, тому трапляється це дуже рідко. Це могло бути у тому випадку, коли просили дівчину (яка ще не кумувала) кумувати за дівчинкою. Аналогічно – парубка за хлопчиком. За народним повір'ям,

уперше дівчина кумує лише за хлопчиком, парубок – за дівчинкою[15]. Бути хрещеним батьком дитині, яка народжувалась поза шлюбом вважалося за щастя.

Система подарунків-віддарунків ("дарунок дарунка чекає") особливо характерна для інституту кумівства. На хрестинах куми дарували подарунок хрещенику, потім при одруженні та в інших випадках. Коли хрещеник підростав наставала його черга робити дарунки хрещеним батькам[16].

Кум ішов на хрестини з хлібом, кума зі шматком полотна, яке звалося "крижмо". На ньому тримали дитину в церкві під час хрещення. На Тернопільщині кума, що несла дитину до хреста, перед виходом з хати брала шматок хліба з цукром за пазуху і з ним стояла під час хрещення. Повернувшись із церкви, розподіляла той хліб між усіма в хаті, починаючи з батьків немовляти, і примовляла: "Щоб тая дитина була так вам мила, як той хліб, а солодка, як цукор"[17].

Дещо інший звичай повернення охрещеної дитини до хати спостерігається у Північній Лемківщині. "Як поверталися від хресту через болото, хресна у жодному випадку не могла підкасати спідницю, бо дитина була б розпусна. Як бачимо, упродовж віків народні правила пристойності зберігалися в українській обрядовості та передавалися майбутнім поколінням. З церкви дитину несла знову баба-повитуха. Коли входили до хати, то вітали породіллю: "Як ся маєте, кумо!" і кожен кум давав їй гроші, а баба, віддаючи дитину, говорила: "На Вам хресну, а вашу власну, нехай велике росте". Увійшовши в хату, мати з дитиною сідала зразу на стіл, щоб у майбутньому люди шанували новонародженого[18].

Після хрещення у домі новонародженого справляли хрестини, на яких важливе значення мала родинна трапеза. На Поділлі були й обов'язкові страви, які подавалися у певній черговості: капуста тушкована, борщ, гречана каша, печеня з пампушками, калачі для обдарування гостей. У записах В.Гнатюка про народну поживу у Східній Галичині згадувалося, що борщ з м'ясом давали на великих гостинах, хрестинах, весіллях[19]. На Лемківщині, як правило, після обіду сходилися куми, сусіди і родина. Оригінальністю відзначалися хрестини в селі Чашин, де куми, починаючи від найстаршого і далі, коли заходили до хати, то пили до мами по чарці горілки і давали їй гроші для дитини. А в деяких селах куми за столом складали гроші. Дяк клав на тарілку шматок хліба, вставав і звертався до всіх: "Чесні, дав Бог нашому пану господарю дитя, охрестилисьме то, як закон нам велить, однак що воно наге і убоге прийшло на той світ, будьте ласкаві дещо зложити для нього, а хто може: по дукату, по два". Ці гроші віддавали батькові та усі пили до матері[20].

На Поліссі для прийому гостей варили кашу, борщ, картоплю, голубці, налисники, кисіль із ягід". Під час хрестин основним ритуальним моментом були обрядові дії з кашею. На Поліссі хліб (каша, зерно) широко використовується у сімейній обрядовості аж до XX ст. "Бабину кашу" варять і досі. Як і колись вибирають новий горщик, добре змащують стінки маслом і варять густу (переважно пшоняну) кашу. Добре зварена каша тоді, коли кум розіб'є горщик, а вона не розсиплеться. Горщик з кашею прикрашали калиною, квітами та стрічками. Під кінець гостини баба-повитуха вносила кашу і гості торгувалися, "хто кашу буде бить", а б'є той, хто більше "грошей на кашу положить". Весь "торг" зводився до того, що найбільше грошей ложив кум і він "бив кашу". Він підносив тричі горщик з кашею над столом і за третім разом розбивав, розділяв усім присутнім по шматочку, а верхівку віддавав породіллі. Деколи верхівку каші клали немовляті під подушку, щоб зростало здорове та щасливе. Усі гроші за "кашу" віддавали породіллі для дитини "на мило", "на пелюшки", "на віночок". Черепки з горщика колись викидали на город, щоб гарбузи росли; "під поріг кидали, щоб дитина швидко ходила, бігала"[21]. У цій обрядовій дії чітко виступає магія наслідування, передача через предмет закодованої інформації-побажання.

Про частування під час хрестин на Закарпатті та Покутті інформатори розповідали: "На ірстини (хрестини) гостини давніше в хаті не робили, а після ірстин у церкві ішли на фару (в хату священика) з кумами і там гостилися"[22].

Неодмінно обдарування матері і дитини на хрестинах супроводжували побажання. На Волині та Західному Поліссі матері бажали: "Як вареник повний, щоб така була породілля, що вийшло з неї, то щоб поповнилося". Особлива ж увага, звичайно, немовляті: "Як бачили у хресті, щоб так бачили у вінці"; "Хай Бог годує"; "Хай росте на щастє, на здоров'є і людям на потіху"; "Дарую цукор, шоб життя солодке було, мело, шоб мело було, гроші, шоб грошовитий був";

"Хай Бог щастя й здоров'я дає"; "Хай росте велике, хай здорове буде"; "Дай, Боже, шоб росло вам на потіху, на послугу"; "Хай росте високе на зрист, хороше на вроду"; "Шоб виселе жило і щасливе було"; "Хай росте – світ вилекій"; "Шоб орав, і косев, і поклонявся землі"; "Дарую дитенци гроши, щоб мала щічки хороши"; "Здорова росте! Людям на славу, батькам на втіху"; "Щоб дитина була багата, як земля, дужа, як вода, щоб в коморі та в оборі всього було доволи"; "Роде, Боже, жето й пшанецю, а господарям – дітей копецю"; "Щоб вашому роду не було переводу"; "Суде, Боже, ще й на посаг посадовити"[23].

На Центральному та Західному Поліссі баба-повитуха прикрашала кашу цукерками, квітами. Часом (на Підляшші) це була яєчня, яку всеодно називали "кашею". Коли її урочисто подавали до столу, то гості співали:

"На столі каша стала,
Золотого вінка ждала.
Пане Степане в тебе грошей стане,
Дай роділлі на вино,
А дитятку на мило,
Щоб раненько вставало
І очки промивало"[24].

Подекуди й дотепер на Волині зберігся обряд "квітки" на хрестинах. "Квітку" весною, влітку та восени робили з квітів, додаючи іноді гілочку ялини, калини чи житні й пшеничні колоски. У деяких місцевостях житні колоски для хрестин заздалегідь збирали батьки майбутньої дитини, ще коли жінка була вагітною. Взимку "квітку" робили із сухих квітів, зокрема із чорнобривців. У селі Жидичин Ківецівського району букетики квітів баба-повитуха (пізніше – рідна бабуся) підносила кожному гостеві на тарілці, пригощаючи водночас червоним вином, і приказувала: "Дайте мале за вилеке". Гості, кладучи на тарілку рушник чи гроші, бажали: "Хай росте здоров(а)"; "Хай росте на здоров'є, на щастя й на довге життя"; "Хай росте людям на потіху"; "Щастя, долі щасливої, на здорового коня". Баба-повитуха бажала кожному гостеві: "Даю Вам квітку, щоб наша дитина цвіла, як квітка"; Даю вам квітку, щоб добре жилося"; Щоб наша дитина була велична, як квітка на хрестинах"; "Скільки квіточок, щоб стільки було діточок". У селі Озерце Ківецівського району батьків "обмивали" квіткою, вимоченою в горілці, зі словами: "Щоб дитя біле лечко мало, щоб здорове підростало"[25]. Ми переконуємося, що саме в родильній обрядовості закладалися основи людяності, корінь духовності, фундамент особистості, передаючись через формули побажань.

На Поділлі дійство починалося тим, що бабуся обдаровувала усіх гостей калачем (кумів – двома калачами) з увіткнутою в нього квіткою калини і колосочками жита, що символізувало "на життя немовляті" і мало силу оберега. Слідкували, щоб квітка у калачі стояла рівненько, тоді дитина буде до року ходити. Баба-повитуха клала калач з квіткою на полумисок і до нього чарку горілки (в яку обов'язково додавали розігрітий мед). Підносила дар найперше старшим кумам з такими словами: "Добрий вечір, просить кум на горілочку, кума на калачик, а я на квіточку". Кум відповідає: "Дякую, бабко, але покажіть же нам путь, як горілочку п'ють". Баба бере чарку й каже: "Дай, Боже, здоров'я". Пригубивши, вона повертається до породіллі, котра наливає чарку для кума. Кум п'є за здоров'я матері і хрещеника, забирає калач і кладе на полумисок гроші, які призначаються матері за калач і бабці за квіточку. Так частують усіх гостей. Одруженим давали калач з однією квіткою, а неодруженим – з двома, щоб мали пару. Повитуха, підносячи усім по калачеві на тарілці, примовляла: "Просимо на квіточку й на горілочку, на вінце й на добре слівце. Подекуди квіткою кропили кожному гостеві обличчя. Гості дякували за калач, квітку, клали гроші, примовляючи: "бабці на капці", або ж "Спасибі, бабуню, що ви бабували, од Бога ласку мали"[26]. Отриману квітку кожен мусів нести додому, щоб застерегтися від нещастя. У цих обрядодіях відображений світогляд наших предків, їх невіддільність від оточуючої природи.

На Поліссі завершувався хрестинний обід, тоді коли подавали кисіль. Деколи варили два киселі – білий (молочний) і червоний (з ягід). Кисіль червоний або білий молочний подавали перед тим, як вставали з-за столу. Казали – "виганяйло". Після хрестин "бабі" давали краму

на плаття або готове плаття. А кумам і "бабі" несли ще і "пироги". Але старалися це зробити, поки дитині виповниться рік. Якщо не віддали "пироги", то хрещені батьки могли не прийти на весілля[27].

На Лемківщині дуже своєрідними були хрестини на Великдень. Тоді куми приносили мамі писанки, "гуски-булки", бабки, коржики і мед із горілкою. Якщо в декого ще збереглися овочі – то приносили в кошику яблука, сушені сливи, віск. "Писанок дають по десять стільки, скільки вже є в тієї мами-куми старших дітей". Проте дуже гучних хрестин ніхто не справляв[28]. На хрестини також могли запрошувати музикантів. У такому випадку гостина супроводжувалася співом і танцями, "щоби похресник був веселий"[29]. Слід зауважити, що обряд хрестин у гірського населення Карпат не всюди супроводжувався великою гостиною, багатим частуванням гостей. Тяжке матеріальне становище спонукало селян до скромного пригощання кумів[30]. За столом гості згадували старовину, життя колишнє і теперішнє, часто вирішували важливі життєві питання. Коли розмови вщухали, куми дякували за гостинність, бажали бабі-повитусі і новонародженому многая літа.

На Волині і Західному Поліссі етикетні вирази прощання на хрестинах подекуди поєднувались із побажаннями, наприклад: "Оставайтесь здорови! Хай росте здоровеє, великеє! Щоб ваша дитина не плакала, ни кричала, а спокійно собі спала". Або замінювали їх, наприклад: "Щоб ще не раз до вас Бог дав прийте на таку гостену"; "Щоб тата й маму перегнало"[31]. На Галичині, прощаючись після хрестин куми говорили: "Будьте здорові, дєкую вам за ваше прийманє, дай вам, Боже здоровлі, похресникові зріст, а вам потіху".[32]

На другий день після хрестин у поліщуків ще відбувався обід – "похрестини", коли куми та гості несли свої страви, а батьки дитини давали горілку і знову частувалися. Закінчувалися "похрестини" вшануванням баби-повитухи. Усі гості відвозили її додому. Деколи заїжджали до сільської корчми і там вона всіх частувала. Але частіше відвозили її додому, а там знову гостилися[33].

На Поділлі "похрестини" відбувалися тоді ж, але на цій гостині вже не баба, а навпаки – куми дарували бабу калачем. Дія відбувалася так само, як і на хрестинах, тільки калач готували великий і робили велику квітку. Кум приносив бабі калач на полумиску і примовляв: "День добрий вам, бабуню! Просили вас господар на горілочку, господиня на калачик, а ми на квіточку". Баба дякувала, а всі присутні кидали їй на тарілку гроші.

Через тиждень після хрестин, у неділю, відбувалися "родовини", традиція, що заховувалася майже по всій Україні, у тому числі й на Лемківщині. В обідню пору приходили хресна мати і дружина хресного батька та приносили дарунки – "жеби наше хрестя багате було" – трохи збіжжя, сир, масло, яйця, по літрі горілки. Тоді спрошували всіх кумів, і гостина повторювалася. В інших регіонах України ця повторна гостина називалася "похрестини", "на родини"[34], "колачини" (Гуцульщина, Буковина), "віддавати пироги" (Полісся)[35]. Дитині виповнювався рік і відбувався обряд пострижи, який також супроводжувався святковою трапезою. Звичайно, кожне таке застілля закінчувалося словами подяки господарям. Спільне сімейне святкування урочистостей, які були пов'язані із народженням нового члена родини, мало величезний вплив на формування емоційно-психологічного клімату в сім'ї. Через етикетні формули запрошень, привітань, побажань, подяк народ відкривав перед дитиною красу людських взаємин, навчав прагнути до порозуміння, злагоди, ґречності.

Говорячи про гостинність українців у родильній обрядовості, варто зазначити, що саме трапеза була її серцевиною. На прикладі застілля під час хрестин можна простежити, що склад святкової трапези мало чим відрізнявся. А кількість страв і багатство самої гостини часто залежало від матеріального становища сім'ї. Але українці, традиції гостинності яких сягають ще дохристиянських часів, мабуть, найбільшого значення надавали доброзичливості господарів. Недарма народна мудрість говорить: "Коли надувся, як сич, то гостей не клич".

Аналізуючи звичай гостинності жителів західних областей України, можна виділити ті спільні якості національного характеру, що притаманні кожному з них: доброзичливість, щирість, гречність. Тому так важливо не втратити багатовікову скарбницю правил і приписів народного етикету, що втілений у народних обрядах та звичаях.

Свої морально-етичні норми народ створював та вдосконалював протягом багатьох століть, але завжди головним в них були повага до оточуючих людей, ствердження ідеалів добра та

краси. Гостинність українців, яка завжди була обовязковим елементом родильної обрядовості, супроводжувалася сердечними запрошеннями, люб'язними привітаннями, веселими застіллями, щирими побажаннями і подарунками. Вона несла в собі ті нетлінні людські якості, що складають духовне багатство кожного народу.

Чим більше ми ознайомлюємось з гостинністю наших пращурів, тим більше переконуємось у необхідності відродження та збереження її в наш час. Це не означає повернення назад, у минулі часи. Але збереження давньої народної доброзичливості потрібні на сучасному етапі. Нехай гостинність, пов'язана із народженням та прийняттям в сім'ю, суспільство нової людини, доповниться сучасним змістом, але залишиться її національний характер.

---

[1]Байбурин А., Топорков А. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Л., 1990. – С.118.

[2]Гвоздевич С. Родильна обрядовість українців // Народознавчі Зошити. – 1997. – №2. – С.122.

[3]Лазуренко В. Мудрість, дарована вікам. – Черкаси, 2004. – С.37.

[4]Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. – К., 2001. – С.21.

[5]Здоровега Н. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: історико-етнографічне дослідження. – К., 1983. – С.239 – 240.

[6]Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди // Лемківщина: історико-етнографічне дослідження у 2-х т. – Львів,1999. – Т.2. – С.67.

[7]Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях... – С.25.

[8]Байбурин А., Топорков А. У истоков этикета… – С.112.

[9]Зап. 09.07.2004 р. у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Риштовської Ганни Йосипівни 1934 р. н.

[10]Зап. 10.07.2004 р. у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Луцик Параскевії Максимівни, 1940 р. н.

[11]Зап. 11.07.2004 р. у с. Осівці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. від Голодюк Ганни Лазарівни, 1922 р. н.

[12]Богдан С. Побажання в родинній обрядовості Західного Полісся і Волині // Никончук М. Велике лядо. – Житомир, 1997. – С.44.

[13]Родины, крестины, свадьба, похороны. / Под набл. Н.И. Костомарова. – СПб., 1877. – Т.4. – Ч.2. – С.8.

[14] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С.106.

[15]Там само. – С.108.

[16]Пономарьов А. Традиції гостинності // Українці: історико-етнографічна монографія у двох книгах. Кн.2. – Опішне, 1999. – С.160.

[17]Борисенко В. Обряди та звичаї в українській родині... – С.108 – 109.

[18]Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди... – С.69.

[19]Гнатюк В. Народна пожива і спосіб її приправи у Східній Галичині // Вирізка із Матеріалів до українсько-руської етнології. – Львів, 1899. – Т. 1. – С.100.

[20]Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди... – С.69.

[21]Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся. – С.168 – 169.

[22]Кобальчинська Р. Обрядові страви на Закарпатті та Покутті // Українська родина: Родинний і громадський побут / Упор. Л. Орел . – К., 2000. – С.342.

[23]Богдан С. Побажання в родинній обрядовості... – С.44.

[24]Борисенко В. Обряди та звичаї в українській родині... – С.110.

[25]Богдан С. Побажання в родинній обрядовості... – С.44 – 45.

[26]Борисенко В. Обряди та звичаї в українській родині... – С.110 – 111.

[27]Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків... – С.169.

[28]Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди... – С.70.

[29]Гнатюк В. Народня пожива в Галичині // Вирізка із Матеріалів до українсько-руської етнології. – Львів, 1918. – Т.18. – С.82.

[30]Здоровега Н. Народні звичаї та обряди... – С.240.

[31]Богдан С. Побажання в родинній обрядовості... – С.45.

[32]Гнатюк В. Народня пожива в Галичині... – С.18.

[33]Гвоздевич С. Родильна обрядовість поліщуків... – С.169.

[34]Сеник К. Правила приличности в товаришеской жизни для селян. – Львов, 1896. – С.59.

[35]Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди... – С.70.

В статье автор большое внимание уделяет обычаю гостеприимства украинцев западных областей в родильной обрядности.

Ключевые слова: гостеприимство, доброжелательность, стереотипные формулы, поздравления.

In this paper the author spares a big attention to the custom of the hospitality in the delivery ritualism of Ukrainians of the Western region.

Key words: hospitality, kindness, stereotyped formulas, wishes.

Максим ПИЛИПАК
Київ

ТРАНСФОРМАЦІЯ ВЕСІЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ НАСЕЛЕННЯ ПІВДЕННО-СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ (20 – 30 рр. ХХ ст. – початок ХХІ ст.)

Стаття присвячена дослідженню трансформації весільної обрядовості населення південно-східного Поділля 20 – 30 років ХХ ст. – початку ХХІ ст.

Ключові слова: весільний обряд, трансформація, традиційна обрядовість, народна культура.

У статті автор ставить завдання простежити розвиток весільної обрядовості південно-східного Поділля, її трансформацію у період 20 – 30 років ХХ ст. – ХХІ століття.

Активізація регіональних досліджень в етнології передбачає вивчення етнокультурної специфіки різних етнографічних зон. У цьому зв'язку великий інтерес становить дослідження регіональної специфіки весільної обрядовості Поділля.

Використання польових матеріалів, записаних автором у період 2002 – 2007 роки у селах Вінницької та Хмельницької областей у поєднанні з матеріалами наукової літератури дає можливість визначити шляхом порівнянь ступінь трансформації весільних обрядів досліджуваного регіону. Впродовж ХХ ст. весільна обрядовість зазнає трансформації: втрачаються складові, з'являються інновації. Соціальні перетворення, глобалізація суспільства, відбиваються на традиційній обрядовості, традиційному світогляді. Тому для сучасних дослідників є актуальним дослідження стійкості та змін у різних явищах народної культури, і зокрема, у сфері сімейної обрядовості.

Питанням трансформації весільної обрядовості, зокрема, радянських часів, присвячені монографії В.Борисенко "Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України"[1], Н.Здоровеги "Нариси народної весільної обрядовості на Україні"[2]. Зокрема, у цих працях розглядаються питання поєднання традиційного і нового у весільній обрядовості, впливу соціально-економічних чинників на зміни традицій. У аспекті нашого дослідження особливий інтерес становить праця В.Борисенко "Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження)"[3]. На узагальненні широкого матеріалу з весільної обрядовості українців автор зробила висновок, що незважаючи на трансформацію, скорочення обрядів в кінці XIX – на початку ХХ ст., структура весілля лишилась традиційною.

"Трансформація весільного обряду, – слушно зауважує американський дослідник Вільям Нолл, – почалась ще у 20 – 30 роки ХХ ст. Збідніння села в процесі колективізації призвело до скорочення і, навіть до зникнення деяких ритуалів… Особливо це торкнулося весільної послідовності, яка до колективізації відзначалася ретельно розробленими ритуалами, звичаями і тривала 4 – 7 днів. У першу чергу, збідніння та скорочення весілля відбувалося через зниження добробуту селян. Розмір і рівень весілля вимірювався частково кількістю запрошених людей, а це, в свою чергу, визначалося кількістю запрошених хат"[4] .

Характерними для 20 – 30- х років ХХ століття є так звані "червоні весілля", які організовувалися на Україні комсомольськими осередками, і які мали на меті підірвати і зовсім

© Максим Пилипак

знешкодити церковницький вплив. Дослідники зазначають, що їх відірваність від вироблених віками традицій, відмежування "від усього, що було створено народом у весільних традиційних звичаях", стала причиною швидкого зникнення[5].

Вінчання до 1920-х років, як один з обов'язкових елементів весільного обряду, припинив своє існування у зв'язку з нищенням та руйнацією церков: "значний відсоток церков було знищено на початку 30-х років паралельно із проведенням колективізації" [4]. Зі слів Бучковської Н.Ф., мешканки с. Буша Ямпільського району Вінницької області, дізнаємося, що в 1937 році церкву в селі було закрито, а в 1941 – 1942 роках німці відкрили церкву і дозволили вінчатися. Після приходу радянських військ в село, церкву знову закрили[6].

Весільні обряди та звичаї українців дають широке уявлення про етичні та естетичні погляди народу, різноманітні аспекти його життєдіяльності. Весільний ритуал позначений у часі динамікою. Проте нові історичні та соціальні реалії 30-х – 40-х років (голодомор 32 – 33 рр., Друга Світова Війна) вплинули на тривалість святкування весілля, випадання його окремих структурних та обрядових елементів, змінювали одяг, святкові страви. Мельник М.В., жителька с. Брідок Теплицького району Вінницької області, розповіла: "Прийшов у триціть другому році один хлопець до мої сестри свататись, один…сів на лавці. На столі стояла редька, то й він попросив у тата, шоб той йому трошки врізав тої редьки. Отаке було сватання. Ніяких рушників"[7].

Лише у повоєнний час починається відродження кращих звичаїв народу. Простежується відновлення, хоч і в трансформованому вигляді, переважної більшість складових обряду: змовини поєднуються зі сватанням, випікання короваю, дівич-вечора, власне весілля, понеділкування, або циганщини, та "свати". Наприклад: "дівич-вечір, влаштовується нерідко в клубі. Тут дівчата в'ють гільце, танцюють. Потім відбувається концерт художньої самодіяльності".

Весільний обряд 1970-х – 80-х років помітно зазнав впливу радянської культурної системи. Так, в 70-х роках XX ст. зафіксовано цікавий звичай, учасниками якого були батьки автора. На знак пошани голови сільської ради, свахи обох родин перед розписом молодих співали:

Ой, ти голово, батьку наш,
Вийди з книжкою протів нас,
Будеш книжечку читати,
Протів нашого дитяти.

Даний період характеризується недотриманням усталених норм проведення весілля, а саме – перенесення весіль з неділі на суботу, що на думку Горбатюк М.А. є недопустимим: "Раніше весілля робили тільки в неділю, якщо дівка йде в інший день заміж, то казали, що це вона прогуляла неділю! Не достойна неділі, чи не хватило неділі. А є таке шо задумали женитися, а тут вже піст великий має бути – нема коли, то в середу роблять весілля. А в середу, вже й тих пісень не таких співають, бо це вже прогуляла нівєста неділю"[8].

Регулярні введення "сухих законів" призвело до обмеження вживання алкогольних напоїв державного та домашнього виробництва. Проте ця заборона суттєво не вплинула на хід святкування сільських весіль. Зокрема в с. Брідок, Теплицького району, Вінницької області в місцевому магазині брали "на прокат" кілька ящиків державної горілки, які показово стояли на весільному подвір'ї, а самогонку розливали в пляшки з-під купованої горілки, і подавали до весільного столу. Після закінчення святкування весілля горілку "на прокат" повертали в магазин[9].

Весілля періоду 1980-х – 90-х років до початку XXI століття втратило традиційні елементи. Сучасний весільний ритуал є значно скороченим. Так, "випав" обряд випікання короваю – коровай вже замовляють у пекарні. Запрошення весільних гостей здійснюється спеціальними листівками, а не випічкою (калачем, чи шишкою).

Таким чином, весільний обряд у селах сучасного Поділля зазнав значних змін в порівнянні із традиційним. До 40-х років XX ст. ритуальна композиція весілля складалась у наступну схему: "запити", – "сватання" – "заручини", – "оглядини" – "запросини" – "коровай" – "гільце" – "викуп молодої" – "зустріч зятя" – "вінчання" – "обід у молодого" – "обід у молодої" – "покривання" – "виїзд до свекрухи" – "скриня" – "розвішування приданого".

Отже, вивчення весільної обрядовості показало: традиційна структура весілля зберігалась до 30-х – 40-х років XX ст.; окремі зміни відбувалися з 40-х – до кінця 80-х років (злиття змовин із сватанням); з 90-х років відбулося помітне скорочення структурно-функціональних компонентів у весільній обрядовості (напр., сватання,), з поч. XXI ст. – зміна атрибутики – заміна калача на листівку при запросинах тощо; окремі частини обрядів зараз вважаються необов'язковими, а інколи виконуються більше як розваги ("циганщина").

Проте, незважаючи на ряд історичних та соціальних умов, у сучасній весільній обрядовості до сьогодні збережені найважливіші атрибути шлюбно-правової санкції: весільне дерево – гільце, коровай, кожух, хліб, калачі. До 70-х р. XX ст. у весільному ритуалі села, під час обрядових дій, пов'язаних з символічним доланням перешкод, обов'язково функціонували предмети хатнього простору – поріг, покуть, стіл. До сьогодні використовуються на весіллі ритуальні предмети, що виконують ізолюючу та маркувальну функції: рушники, хустка (в обрядодіях ведення молодого та молодої, пов'язування сватів та боярина).

Вивчення трансформації весільної обрядовості як частини народної культури дозволить проникнути у духовну спадщину минулого, світогляд наших пращурів, які надавали весільному обрядові глибокого символічного значення, щоб захистити майбутнє своїх нащадків.

---

[1] Борисенко В.К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі. (На матеріалах південно-східних районів України). – К., 1979. – С.180.

[2] Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – 256 с.

[3] Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні". – К., 1988, – 202 с.

[4] Нолл, Вільям. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія селянської культури 1920 – 30 років. Центр досліджень усної історії та культури. Родовід. – К., 1999. – С.399, 271.

[5] Весілля. [Збірник] У 2-х кн. Кн. 2. К., 1970. – С.52, 53.

[6] Запис автора 24. 07. 2007 р. від Бучковської Ніни Федорівни 1938 р. н., мешканки с. Буша Ямпільського району Вінницької області.

[7] Запис автора 2. 06. 2002 р. від Мельник Марії Василівни 1925 р. н.. мешканки с. Брідок Теплицького району Вінницької області.

[8] Запис автора 23. 06. 2007 р. від Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительки с. Митинці Красилівського району Хмельницької області.

[9] Запис автора 10. 08. 2005 р. від Пилипака Анатолія Івановича 1955 р. н., жителя с. Брідок Теплицького району Вінницької області.

Статья посвящена исследованию трансформации свадебной обрядности населения юго-восточного Подолья 20 – 30 гг. XX ст. – XXI ст.

Ключевые слова: свадебный обряд, трансформация, традиционный обряд, народная культура.

The paper studies the transformation investigation of wedding rite of south-east Podylla population since 1920 – 30ies till beginning of XXI century.

Key words: wedding rite, transformation, traditional rite, national culture.

Олена СОБОЛЄВА
Київ

ІСЛАМСЬКІ ТРАДИЦІЇ У ВЕСІЛЛІ КРИМСЬКИХ ТАТАР КІНЦЯ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Робота присвячена аналізу ісламського компоненту кримськотатарської шлюбної обрядовості. В статті розглядаються усі найважливіші мусульманські ритуали та символи, що представлені у весільному обряді, а також простежуються шляхи взаємовпливу народної звичаєвості та офіційної релігії.

Ключові слова: кримські татари, весільна обрядовість, іслам, релігійні практики.

Весільний обряд явище складне і багатогранне. В ньому знайшли відображення різноманітні прояви духовної культури народу: світоглядні та міфологічні уявлення, соціо-правові, морально-етичні коди, релігійні вірування тощо. З XIV ст. офіційною релігією Золотої Орди стає іслам і за довгі роки панування цієї релігії на Кримському півострові ісламські обряди та звичаї міцно вплелись в етнічні традиції народу і стали невід'ємною частиною традиційної культури кримських татар. Сьогодні весільні церемонії у кримських татар належать до найбільш важливих ритуалів родинного циклу, в яких відображені ісламські традиції народу поруч з такими обрядами як обрізання (*сунет той*) та похорон (*дженазе*). Багато дослідників неодноразово звертали увагу на те, що кримський іслам відрізняється неконфліктністю та толерантністю по відношенню до інших релігій[1], причиною цього могло стати багатовікове співіснування на півострові кількох релігій: християнської, ісламської, іудаїзму тощо. Крім того загальновизнаним у науці є факт поступового вливання до кримськотатарського етносу нетюркських не мусульманських етносів: греків, готів, генуезців, що також позначилось на традиційній культурі народу.

Питання традиційної весільної обрядовості кримських татар знайшло висвітлення у дослідженнях низки авторів XIX – початку XXI ст.[2]. Щодо вивчення ісламських елементів у весільних звичаях, то цей аспект досі окремо не розглядався у наукових дослідженнях. Більшість авторів основну увагу зосереджували на обрядовій стороні ритуалу, шукаючи в ньому архаїчних, доісламських вірувань. Так один з найвідоміших дослідників весільної обрядовості кримських татар першої половини XX століття Г.А.Бонч-Осмоловський у своєму дослідженні зазначав, що іслам хоч і наклав відбиток на духовну культуру кримських татар, проте його вплив на весільні звичаї є найменш виразним[3]. Можна не погодитись з такою думкою, адже аналіз структури весільних обрядів кримських татар показує, що ісламський компонент посідає тут помітне місце і, увібравши численні народні традиції, формує тут особливий місцевий колорит шлюбних обрядів. Саме тому в даній статті ставиться завдання простежити на основі попередніх наукових публікацій та сучасних польових досліджень місце та роль, що займають ісламські традиції у системі народної обрядовості, а саме у весільному ритуалі*.

Ісламські традиції вплинули на саму структуру проведення обряду, зокрема у зв'язку із забороною вільного спілкування між статтями, на весіллі існував чіткий статево-віковий

* Передусім хочу подякувати Гульнарі Негляденко та її родині за допомогу в організації експедиції до Кіровського району АР Крим навесні 2008 року.

© Олена Соболєва

розподіл. Так раніше на весіллі чоловіки та жінки, молоді хлопці та дівчата святкували в окремих приміщеннях, музиканти розташовувались десь знадвору біля вікон, або в сінях, щоб було чутно кільком групам запрошених. Це спричинило і певну відокремленість чоловічих і жіночих обрядів. Так в обряді фарбування нареченої хною брали участь виключно жінки, в обряді гоління молодого – тільки чоловіки. Суто чоловічим обрядом вважається також і обряд обдаровування жениха – *шабаш*. Не мали права жінки також вільно спостерігати за чоловічими спортивними протиборствами на весіллі, вони як правило розташовувались десь на віддаленій частині галявини, або спостерігали з вікон і дахів сусідніх хат. Сьогодні відокремленість статево-вікових груп спостерігається лише під час проведення великих колективних молебнів *дува*, а на весіллі нині вже всі святкують разом. Лише вихідці зі степового району зберегли традицію, за якою в першій половині дня святкують люди похилого віку, а в другій – люди середнього віку та молодь.

Одним із традиційних видів релігійних практик у кримських татар є колективні молитви під загальною назвою *дува*. Хоча дане явище посідає помітне місце у релігійній культурі народу та характеризується місцевою самобутністю, воно не отримало достатнього висвітлення у науковій літературі. Саме тому у розгляді цього питання будемо послуговуватись переважно сучасними польовими матеріалами, отриманими автором під час експедицій до регіону. Колективні *дува* у кримських татар прийнято проводити на честь усіх найважливіших подій людського життя: народження дитини, повернення родича з далекої подорожі, укладення заручин та весілля, є також поминальні *дува*. Знаходимо навіть свідчення про те, що раніше дорослий чоловік не міг за власним бажанням відпустити собі бороду, а лише після пожертви, проведення колективного *дува* та читання особливої молитви – *сакал-дувасы* (від кр. тат. *сакал* – борода)[4]. Сьогодні *дува* також можуть проводити перед закладенням нового будинку, перед купівлею машини, тощо.

Колективні молитви як правило мають усталену традицією схему проведення. *Дува* на честь радісної події *(козайдын дувасы)* та поховальні (поминальні) *дува* відрізняються змістом текстів, *козайдын дувасы* крім того буває коротшою і спрощеною, на відміну від поминальної. У весільному обряді велику молитву (*нишан дувасы*) проводять в день заручин *агъыр нишан* (локальна назва *нишан той*). У степових татар крім того колективну молитву (*той дувасы*) проводять і в день весілля в першій половині дня, перед початком весільної гостини. *Нишан дувасы* та *той дувасы* проходять приблизно за такою схемою: до господи, де планують проводити молитву збираються найближчі родичі та сусіди середнього та похилого віку, молодь у обряді як правило участі не бере, хоча існують і виключення. У молитві на заручинах на стороні нареченої беруть участь також свати з боку молодого, які в цей день приходять з подарунками для нареченої та її родини. На велике *дува* намагаються також запросити місцевого муллу або імама, який, як правило, і керує дійством. В першу чергу гостей пригощають кавою, а вже згодом розпочинається молебень. Передусім на заручинах згадують усіх померлих родичів і бажають щастя живим. Якщо в родині нещодавно помер хтось із близьких, то у *бохча* (вузол з подарунками для молодих, який готує кожна сторона) кладуть тканину чи рушник і певну суму грошей, що віддається згодом людині, яка читає поминальну молитву “Я син" через кілька днів після *дува*. Хазяїн дому ще перед *дува* замовляє у когось з родичів чи односельців прочитати повністю текст Корану (*Куран хатым*). Є свідчення, що раніше наречена сама читала Коран перед заручинами і присвячувала його одному з померлих родичів молодого[5]. Крім того кожен охочий до *дува* прочитує так звану *къыркълама* (від кр. тат. *къыръ* – 40), тобто читає 40 разів текст сури “Я син". Кожен прочитаний Коран позначається на тарілочці цукеркою, а кожен *къыркълама* – шматочком цукру. *Дува* розпочинається з того, що на кожен прочитаний *Куран хатим* читають тричі суру Аль- Іхляс і по одному разу сури Аль-Феляк та Аль-Нас, а на кожен *къыркълама* – тричі читають суру Аль-Іхляс. Крім того мулла на *дува* читає й інші молитви та тексти з Корану. Молитви читають усі присутні, чоловіки та жінки дотримуючись певної черговості, а окремі частини текстів читають усі хором. Чоловіки і жінки на *дува* за мусульманською традицією сидять в окремих приміщеннях. Обов’язково в кінці молитви хазяїн дому роздає усім учасникам дійства пожертву – *садака*, сьогодні це приблизно по 2 – 3 гривні кожному. Вже після завершення молебню всіх присутніх запрошують до гостини[6]. Отже традиція проведення *дува* є одним з найбільш важливих виявів народної релігії кримських

татар, а усталених традицією форм проведення колективного молебню сьогодні дотримуються в кожній татарській родині. У весільному обряді *дува* є одночасно актом релігійного благословення шлюбу та громадського визнання укладення шлюбної угоди, він поєднує як релігійні так і цілком світські функції. В ньому також знайшов своє вираження культ предків – один з найдавніших культів в історії людства. По суті усі молитви на *дува* мають поминальний характер, тож за народними уявленнями *нишан дувасы* та *той дувасы* це не тільки благословення шлюбу живих, але й померлих предків.

Характерним для кримськотатарської фольклорної традиції є виконання традиційних куплетів релігійного змісту під назвою *иляхи* під час важливих свят сімейного та календарного циклів. Форма релігійних пісень-гімнів *иляхи* була поширена і в деяких інших народів, зокрема в осетин та турків. Кожен народ виконував *иляхи* рідною мовою із додаванням деяких арабських словосполучень. Дослідники зазначають що на сьогоднішній день найбільш стійко збереглись *иляхи* поминального характеру, хоча раніше їх тематика та сфера виконання була значно ширшою[7]. У весільному обряді *иляхи* виконувались під час фарбування нареченої хною, під час проведення обряду гоління нареченого та під час супроводження молодого в кімнату нареченої. Під час обряду гоління нареченого і супроводження його до кімнати, виконавці ділились на дві групи – одна виконувала сам текст гімну, інша – супроводжувала спів ритмічними вигуками "хай". Процесію з нареченим завершували діти із запаленими свічками[8]. Зміст весільних *иляхи* досить різноманітний, в них співається про любов наречених, майбутнє щастя родини, боже благословення[9]. Сьогодні традиція виконання весільних *иляхи* вже перервана, а тексти гімнів можна прочитати лише у фольклорних збірниках.

Головною релігійною санкцією весілля є мусульманський обряд укладення шлюбу *никях*. Особливістю весільних обрядодій кримських татар є те, що релігійний обряд *никях* органічно вписується в комплекс народних шлюбних обрядів не порушуючи їх структури і логіки. Варто зазначити, що на відміну від офіційного ісламу, який дозволяє одному чоловіку мати 4-х дружин, в середовищі кримських татар полігамні шлюби не набули поширення. Випадки багатоженства серед кримських татар фіксуються вкрай рідко і оцінюються інформаторами скоріш в негативному розумінні як якась аномалія чи поганий приклад. Вартим уваги є те, що в народній традиції укладення *никях* ще не давало право на спільне життя молодим. Остаточний дозвіл вони отримували лише після народної санкції шлюбу, тобто лише після весілля (*той*). Такого правила намагаються дотримуватись і сьогодні. Часто буває, що *никях* проходить на кілька тижнів раніше за весілля, проте молодята починають разом жити лише після весілля, тобто по суті, після громадського визнання шлюбу. Проте якщо народна традиція ще дозволяла укладення шлюбу за певних обставин без весілля, наприклад у випадку викрадення чи втечі нареченої та у разі одруження вдівців, то шлюб без *никях* в досліджуваний період просто не уявлявся.

Щодо часу та місця проведення обряду *никях*, то джерела XIX століття в цьому розходяться. Обряд *никях* іноді не мав чіткої прив'язки до ритуалу весілля, тому міг відбуватися і за кілька днів до весілля у мечеті без присутності молодих[10]. За більшістю свідчень обряд *никях* відбувався в будинку батьків нареченої на другий день весілля перед перевезенням дівчини на сторону молодого[11]. Перевезення нареченої відбувалось або відразу після релігійної фіксації шлюбу, або на наступний день. Мулла разом із свідками *шаат* та повіреними *векиль* від нареченого а також у супроводі кількох сватів *къудалар* приходив в дім молодої. Наречений, як правило, не брав участі у цьому ритуалі, хоча, за словами П.Дьяченко, ще наприкінці XIX ст. у знатних татар наречений сам приїздив в дім молодої і від свого імені підтверджував згоду на шлюб[12]. Мулла заходив до кімнати дівчини, свідки зі сторони молодого та молодої залишались біля порогу. В цей час наречена сиділа в окремому виділеному для неї кутку кімнати, відгородженому спеціальною завісою *перде* (локальні назви *кошеге, дувазар*[13]*, чымылдрык*[14]). В Бахчисарайському[15] та частково Узбережному[16] районі Криму перед проведенням *никяху* наречена обов'язково мала глянути у спеціально приготоване дзеркало (*никях кузьгю*)[17]. За словами респондента це дзеркало дарувала в день заручин нареченій мати жениха, його разом з усіма іншими подарунками загортали у великий вузол *бохча*. Дзеркало мало бути обов'язково новим, щоб ніхто в нього не заглядав до дня весілля, наречена повинна була бути першою, хто в нього подивиться[18]. В Бахчисарайському районі під час усіх

релігійних церемоній та запитування волі дівчини, наречена тримала під руками спеціально випечені до цього дня дві хлібини під назвою *чорек*. В Судацькому районі два солодкі здобні *чореки*, рясно всипані тмином, випікала мати жениха. В перший день весілля два *чореки* та дві прикрашені свічки, зав'язані докупи хустинкою, приносили до нареченої. Хліби клали на велику мідну тацю *сини* і накривали їх відрізом для нареченої та жіночим головним покривалом *никях марама*, яке наречена обов'язково мала вдягти під час обряду *никях*. "Це *марама* жінка може і до смерті зберегти, бо це *никях марама*. Як сьогодні обручка, так раніше і *никях марама* було важливим"[19] – згадує інформаторка. Коли заходили в будинок дівчини, то запалювали одну свічку. *Чореки* та тканини залишали в будинку нареченої, а свічки несли назад до нареченого. На другий день свати знову їхали до молодої зі свічками. На цей раз вже запалювали дві свічки. В цей день перед від'їздом дівчини проводили також і обряд *никях*. Наречена вдягала *никях марама* та тримала під рукою один з випечених *чореків*. Згодом один *чорек* залишали в домі молодої, а той, що наречена тримала під час *никях,* вона забирала з собою до молодого. Потім після весілля його ділили на дрібні шматочки і пригощали усіх родичів та гостей[20]. Під час *никях* священнослужитель запитував тричі згоду нареченої на одруження. Дівчина на перші два запитання відповідала мовчанкою, а на третє – відповідала ствердно, або починала гірко плакати і голосити. У другому випадку її плач був символічною згодою на укладення шлюбу. За згадками П.Дьяченка, якщо дівчина мовчала і на третє запитання, то це розцінювалось як її незгода. Після отримання символічної згоди дівчини на шлюб, мулла, повірений від нареченого та свідки йшли до окремої кімнати, де відбувалось остаточне закріплення шлюбу. Обов'язковою умовою укладення шлюбу у мусульман відповідно до шаріату є виділення зі сторони нареченого певної суми грошей або майна під назвою *махр, магар* або *мерумуджель*. Сума грошей попередньо обговорювалась і фіксувалась імамом у актових книгах (раніше в кадіаксерських книгах). Ці гроші мала право отримати дружина у разі розлучення, або на ці кошти чоловік зобов'язувався влаштувати похорон у разі передчасної смерті дружини. Мулла сідав обличчям у напрямку Мекки. Попереду нього розташовувались представники молодих *векиль*. Два повірених подавали один одному правиці і з'єднували великі пальці рук, причому, за словами інформатора, у представника нареченого палець мав розташовуватись трохи вище, аніж у представника молодої, що мало символізувати пріоритетне положення чоловіка у родині[21]. Мулла зверху клав свою руку і охоплював великим та вказівним пальцями з'єднані пальці повірених. Скріплені таким чином руки накривали спеціально приготованою для цього моменту хустинкою. Священнослужитель читав слова молитви і оголошував про укладення шлюбу. За П.Дьяченком після укладення релігійного шлюбу наречену накривали покривалом і ховали обличчя, після цього вже її ніхто не мав права бачити аж до першої шлюбної ночі[22]. Як правило *никях* був завершальним ритуалом в системі шлюбних обрядодій на стороні нареченої, після якого вже відбувалось перевезення дівчини в дім молодого.

Отже з аналізу весільних звичаїв бачимо, що ісламська традиція укладення шлюбу у кримських татар увібрала в себе низку магіко-релігійних та звичаєво-правових символів та актів. Скріплення рук у культурах багатьох народів було важливим актом закріплення та підтвердження договірної угоди, що свідчить про важливе соціо-правове значення релігійного обряду *никях*. Закривання нареченої за завісою, ховання її обличчя після *никяху* підкреслювало лімінальний (перехідний) статус нареченої, адже весілля – це один з найважливіших обрядів переходу в житті людини. Внаслідок санкції шлюбу молода змінює свій статус у кількох сферах: фізіологічній, соціальній, просторовій. Дзеркало в багатьох традиціях виступало магічним атрибутом, який підкреслював межу між дійсністю і потойбіччям. В російській традиції дзеркало виступало важливим атрибутом дівочих ворожінь про долю[23]. В поховальному обряді як українців, так і кримських татар усі дзеркала в домі, та інші предмети, що мали здатність відбивати зображення завішували тканиною. Отже використання дзеркала в обрядах, пов'язаних із молодою, ще раз підкреслює її особливе положення. Важливим також є використання у релігійних обрядах таких універсальних атрибутів-сиволів як хліб та свічка, які зустрічаємо у багатьох інших народів.

В період радянської влади та часи депортації традиція релігійного освячення шлюбу у кримських татар ніколи не переривалась. Однією з причин цього могло стати те, що за

кримськотатарськими звичаями релігійний культ не був жорстко прив'язаним до ісламського духовенства. По суті велика відповідальність за проведення різних сімейних релігійних церемоній завжди лежала на найстарших представниках роду. В радянські часи муллою в кримськотатарському селі міг бути просто чоловік похилого віку, який найкраще орієнтувався в приписах Корану, хоча й не мав теологічної освіти. Крім того за кримськотатарською ісламською традицією проведення таких релігійних обрядів як ім'янаречення, обрізання та весільний *никях* найчастіше відбувались в домі, в сімейному колі, на відміну від християнської традиції, за якою усе релігійне життя общини оберталося навколо сільської церкви, чи іншого місцевого храму. В таких умовах радянській владі було важко контролювати духовне життя кримськотатарської общини, оскільки воно по суті було напівофіційним.

Сьогодні *никях* в кримськотатарських сім'ях проводять або в день заручин *агъыр нишан,* або в перший день весілля. В першому випадку він є логічним продовженням колективної молитви *нишан дувасы*. Імама тоді запрошують в дім молодої, де він читає молитву *никях дувасы* і поєднує молодих. Сьогодні, на відміну від минулих часів, бажаним є присутність обох наречених під час укладення релігійної шлюбної угоди і безпосередньо вони, а не представники *векиль* підтверджують свою згоду на шлюб. Саме тому сьогодні на заручини *нишан* приїздить також і сам наречений, що раніше фіксується вкрай рідко. Сьогодні в середовищі кримських татар досить популярним стало проведення церемонії *никях* в мечетях. Конкретно визначеного дня для проведення обряду *никях* сьогодні не дотримуються. Як правило усі весільні церемонії планують таким чином, щоб *никях* передував укладенню шлюбу у ЗАГСі та весільній гостині. Після проходження обряду в мечеті і реєстрації у ЗАГСі більшість пар у супроводі найближчих друзів вирушають фотографуватись біля місцевих визначних місць.

Сьогодні в середовищі кримських татар склалась специфічна ситуація в сфері релігії, яка стала результатом десятиліть заборони в радянські часи офіційного релігійного життя. Нині функції священнослужителів у кримських татар виконують або чоловіки похилого віку, які по суті не отримали теологічної освіти, але самотужки вивчали приписи Корану та отримували інформацію від своїх батьків, або молоді люди, які за останні роки пройшли освіту за підтримки різних ісламських організацій в Туреччині або арабських країнах. Звісно така ситуація викликала деякий розрив у поглядах та непорозуміння між старшим і молодшим поколінням священнослужителів у зв'язку з різним трактуванням ісламських традицій. Так дуже часто молодше покоління з деякою ворожістю сьогодні сприймає присутність так званих "адетів" (кр. тат. *адет* – звичай, закон) у традиційних релігійних практиках, що не співпадають з отриманою інформацією в релігійних учбових закладах інших ісламських країн. Це стосується в першу чергу традиції проведення поминальних днів після похорону на 3, 7, 32, 40 дні, традиції замовляння читання Корану у родичів та сусідів за грошову винагороду, та деяких інших народних обрядів пов'язаних з релігійним культом, проте, за словами Різи Фазила, члена ревізійної комісії муфтіата ДУМК*, народні звичаї, які не суперечать основним приписам та настановам Корану сьогодні не засуджуються, а навпаки вітаються в середовищі кримськотатарських священнослужителів, адже вони допомагають у зрозумілих для людей формах звертатися до Бога та відтворювати релігійний культ[24]. Відрізняється весільний обряд у татар, які сповідують різні ортодоксальні версії ісламу, запозичені в основному протягом останніх десятиліть з арабських країн. В таких сім'ях взагалі спілкування між молоддю максимально обмежене. Весілля відбувається з чітким дотриманням правил прийнятих у релігійній общині. Святкування події, як правило не супроводжується традиційними танцями та музикою, а жінки та чоловіки сидять в окремих приміщеннях.

Хоча *никях* вважається головною релігійною санкцією шлюбу, проте в структурі весільного обряду присутня ціла низка інших обрядодій релігійного змісту. Так найважливіші обряди на стороні нареченої та в домі молодого супроводжувались піснями-гімнами *иляхи*, мова про які йшла вище. Крім того, молитви благословення виголошували батьки дівчини в час прощання нареченої з рідною домівкою, батьки нареченого з молитвою зустрічали почет молодої. Благословення у своїх батьків та найближчих родичів просив наречений перед першою

* ДУМК (Духовне управління мусульман Криму) – одна із найбільших ісламських організацій, представлених в Україні.

шлюбною ніччю. У євпаторійських татар ще й досі побутує звичай, за яким перед тим як ввести молоду до хати нареченого у дворі ставлять одну на іншу дві подушки – першу виносить з будинку мати молодого, іншу беруть з приданого дівчини. Над подушками усі гості читають молитву, в якій бажають молодятам щастя у подружньому житті[25].

Особливе місце в обрядодіях весілля також посідають звичаї пов'язані із головним атрибутом ісламу, священною книгою мусульман – Кораном. (крим. тат. – *Куран*). У весільному обряді Коран у нову оселю передають зі сторони нареченої. Це як правило нова книга, але вже один раз прочитана кимсь з родичів дівчини. У весільному почті Коран в спеціальному футлярі *куран-хап*, попереду процесії везе маленький хлопчик з родини молодої. За записами В.Кізеветтера Коран попереду весільного почту віз священнослужитель мулла[26]. Перед заходом нареченої в дім молодого, мати жениха, або якась його старша родичка забирає книгу, а як винагороду хлопчику дає гроші, або якийсь подарунок, переважно щось із одягу. Згодом Коран вивішували у спеціальному футлярі, красиво декорованому вишивкою, в приміщенні десь на видному місці, але обов'язково вище рівня грудей людини. В радянські часи в середовищі кримських татар підтримувалась старовинна традиція передавати разом з нареченою новий Коран, але у зв'язку з тим, що придбання нового примірника книги було майже неможливим, а часто просто небезпечним, найважливіші частини Корану переписувались вручну кимсь з родичів дівчини у загальний зошит. Такі рукописні Корани й досі зберігаються у багатьох татарських сім'ях як домашня реліквія.

У канву весільного дійства були вплетені також і інші обряди з ісламською символікою. Так у записах Я.Шерфедінова, які здійснювались переважно в степовій частині Криму, знаходимо інформацію про ускладнення почту нареченої за рахунок відвідин мечеті. Так процесія з молодою досягнувши селища молодого в першу чергу прямувала до мечеті, де її очікувала група старих чоловіків на чолі з місцевим муллою. Один із старців виступав вперед і переконував представників дівчини зменшити суму весільної виплати (*махр*). Про рішення сторони нареченої повідомляли муллі, той у свою чергу читав молитву. Через кілька хвилин процесія рушала до будинку молодого[27].

В деяких місцевостях мечеть також відвідував наречений разом зі своїми помічниками і родичами увечері в останній день весілля. Там він здійснював молитву, а вже згодом йшов до гостей і отримував від них поздоровлення[28]. В останній день весілля, близько опівночі жениха проводжали до кімнати нареченої його друзі та помічник *киев баш*. Тітка нареченої *енге*, або *келин абласи* виводила закутану в спеціальне покривало *дувак* наречену з-під завіси і підводила до розстеленого молитовного килима (*намазлык*). Ставши на нього молоді читали молитву[29]. В деяких районах молитву читав лише наречений[30]. Після молитви родичка нареченої з'єднувала руки молодят і проголошувала слова: *Алла хаерле етсун* (Хай благословить вас Господь), після чого залишала кімнату[31].

Вранці у супроводі спеціальної мелодії наречений полишав кімнату. Першою до приміщення заходила старша помічниця нареченої *келин абласи*, вона допомагала молодій приготуватись перед виходом до родичів чоловіка. Дівчина обов'язково здійснювала омовіння, оскільки за мусульманською традицією після кожної статевої близькості жінка, так само як і чоловік, мала обмити усе тіло водою від голови до п'ят[32]. Саме тому мати нареченої обов'язково включала у придане спеціальний мідний глек для омовіння *кумган*, яким згодом у своєму подружньому житті користувалась молода жінка.

На цьому і закінчувались власне весільні обряди з аналізу яких видно, що ісламський компонент, хоча і помітно адаптований до місцевих архаїчних вірувань та уявлень, посідає чільне місце в системі народної обрядовості кримських татар. Народні звичаї та ісламські традиції у весільному комплексі утворюють нерозривну єдність, що уявляється як цілісна та непорушна структура обряду.

---

[1] Хоменко М.М., Гончаров О.П. Релігія і релігійність кримських татар та деякі тенденції їхнього відродження (за матеріалами польових досліджень) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Історія). – 2003. – Вип.67. – С.6 – 10; Рибачук М.Ф. Роль ісламу у кримськотатарському національному відродженні // Кримські татари: історія та сучасність. – К., 1995. – С.161.

[2] Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар // Таврические ведомости. Часть неофициальная. – 1848. – №21. – Отд.2. – С.85 – 88; №24 – Отд.2. – С.103 – 106; №25. – Отд.2 – С.107 – 110; №26 – С.111 – 112; Amanton V. Mariage des Tatars de la Crimee. – Dijion, 1829. – p. 12; Бонч-Осмоловский Г.А. Брачные обряды татар горного Крыма // Известия РГО. – 1926. – Т.58. – Вып.1. – 21 – 62; Каралезли Хатидже. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях: Дерекой, Ай-Василь и Аутка Ялтинского района // Крым. – 1926. – №2. – С.32 – 40; Куртиев Р. Современная свадьба крымских татар // Крым. Соцветие национальных культур. Традиции, обычаи, праздники, обряды. – Симферополь, 2003. – Кн.2. – С.349 – 357; Асанова Д., Эмурсеинова З. Свадебный обряд // Очерки истории и культуры крымских татар. – Симферополь, 2005. – С.139 – 142; Шевкет Е. Архаичные элементы народной свадебной обрядности и обычаев крымтатар //Къасевет. – 1990. – №1(18). – С.16 – 21.

[3] Бонч-Осмоловский Г.А. Брачные обряды татар горного Крыма. – С.22.

[4] Записано автором в 2007 р. в с. Кам'янка Сімферопольського р-н від Зені Сейтжелілова (1931 р.н., народився в с. Кокоз (Соколине) Бахчисарайського р-ну).

[5] Каралезли Х. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы. – С.32 – 40

[6] Безпосереднє авторське спостереження, здійснене 16 серпня 2007 р. в с. Зуя Сімферопольського р-ну та 18 серпня 2007 р. в с.Суворове, м. Євпаторія.

[7] Асанов Л. Иляхи // Qasevet. – 1994. – №23. – С.43 – 45.

[8] Там само.

[9] Сборник "Иляхи". Составители Риза Фазыл, Абдулваит Сахтара. – Симферополь, 1997. – С.34, 37.

[10] Сумароков П.И. Досуги крымского судьи или второе путешествие в Тавриду. – 1803, СПб., – Ч.1. – С.149 – 153; Щ. Описание татарской свадьбы // Одесский вестник. – 1828. – №57. – 18 июня. – С.251 – 252; №58, – 21 июня. – С.255 – 256; №59, –25 июня. – С.259 – 260; №60. – 28 июня. – С. 263.

[11] Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар // Крымские татары. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005. – С.187 – 200; Вторая Ученая Экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай. – Симферополь, 1888. – С.36.

[12] Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар. – С.195.

[13] Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии / Этнографический отдел Русского Музея. – Л., 1926. – Т.58. – Вып.1. – С.101 – 110.

[14] Крымские татары: Кат. кол. Гос. Музей этнографии народов СССР; [Сост. Э.Г. Торчиская, Е.Б. Кочетова]. – Л., 1989. – С.29.

[15] Записано автором в 2007 р. в с. Андрусове Сімферопольського р-н. від Шекурє Кайбуллаєвої (1934 р.н., нар. в с. Сююрташ (Білокамьянка) Бахчисарайського р-ну).

[16] Каралезли Х. Вказ. праця. – С.32 – 40.

[17] Записано автором в 2006 р. в с. Нижня Голубенка Бахчисарайського р-н. від Белялової Февзії (1933 р.н., нар. в с. Фотісала (Нижня Голубенка) Бахчисарайського р-ну).

[18] Записано автором в 2007 р. в с. Андрусове Сімферопольського р-н. від Шекурє Кайбуллаєвої (1934 р.н., нар. в с. Сююрташ (Білокамьянка) Бахчисарайського р-ну).

[19] Записано автором в 2007 р. в м. Сімферополь від Меджитової Фадіє (1938 р.н., нар. в с. Тарахташ Судакського р-ну).

[20] Там само.

[21] Записано автором в 2008 р. в м. Старий Крим Кіровського р-ну від Ферида Абдулаєва (1927 р.н., народився в с. Отуз).

[22] Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар. – С.189.

[23] Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. – М., 1994. – С.111 – 129.

[24] Записано автором в 2007 р. в м. Сімферополь від Різи Фазила (1929 р.н., нар. в м. Карасубазар).

[25] Безпосереднє авторське спостереження, здійснене 18 серпня 2007 р в с.Крайньому Сакського р-ну.

[26] Художник и этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму (под ред. Барбары Каульбах и Элизабет Титмайер). – К., 2005.

[27] Шерфединов Я. Очерк свадьбы крымских татар Феодосийского, Керченского, Джанкойского и отчасти Евпаторийского районов // Песни и танцы крымских татар. Симферополь, 1931. – С. 5 – 8.

[28] Бонч-Осмоловский Г.А. Брачные обряды татар горного Крыма. – С.46.

[29] Шерфединов Я. Вказ. праця. – С.8.

[30] Бонч-Осмоловский Г.А. Брачные обряды татар горного Крыма. – С.46.

[31] Там само. – С.47.

[32] Записано автором в 2008 р. в с. Ближньому м. Феодосія від Мамутової Едає (1935 р.н., нар. в с. Улуозень (Генеральське), Алуштинського р-ну).

Работа посвящена анализу исламского компонента крымскотатарской свадебной обрядности. В статье рассматриваются основные мусульманские ритуалы и символы свадебного обряда, а также прослеживаются пути взаимодействия народной обрядности и официальной религии.

Ключевые слова: крымские татары, свадебная обрядность, ислам, религиозные практики.

This article analyses Moslem component of Crimean Tatar's traditional wedding ceremonies. In the research the main Moslem rituals and symbols are examined. In the article correlations of ethnic traditions and official religion is although retraced.

Key words: Crimean Tatars, wedding ceremonies, Islam, religious practices.

Тетяна ТХОРЖЕВСЬКА
Одеса

ЕТНІЧНИЙ СТЕРЕОТИП УКРАЇНЦЯ В УЯВЛЕННІ СТУДЕНТІВ-УКРАЇНЦІВ м. ОДЕСИ

У статті йдеться про етнічні стереотипи студентської молоді міста Одеси. За допомогою трьох різних методик проведене дослідження етнічних автостереотипів українців.

Ключові слова: етнічний стереотип, автостереотип, українці, "типовий українець".

Надзвичайно актуальною в сучасній Україні є проблема етнічної ідентичності українців, зокрема тих українців, які мешкають у Східних та Південних регіонах України. Політичні спекуляції навкруги означених регіонів вимагають ретельного наукового дослідження справжньої ситуації. Однією з складових етнічної ідентичності є етнічні стереотипи. Психологічним механізмом виникнення етнічних стереотипів у свідомості є некритичне засвоєння. Вимірюючи стереотипи критеріями наукової істини та логіки, їх можна визнати вкрай недосконалими засобами мислення. Проте стереотипи існують й широко використовуються людьми, хоча останні й не усвідомлюють цього[1].

Питанням етнічного стереотипізування приділялась певна увага у науковій літературі – етнологічній, соціологічній, психологічній та етнопсихологічній[2]. Важливими є також висновки, зроблені у дисертаційних дослідженнях в галузі соціальної психології, присвячених структурі "Я"-концепції та ідентичності студентської молоді й побіжно торкаються проблеми етнічних автостереотипів[3].

Етнічні стереотипи формуються в процесі соціалізації особистості – у родині, учбових закладах, в процесі спілкування. На ранніх стадіях розвитку особистості стереотипи, у тому числі етнічні, порівняно легко підлягають змінам завдяки новому досвіду. Пізніше структура стереотипу стає більш рігідною, особливо у тих, хто тривалий час заохочувався оточенням реагувати на певні події або етнічні групи у конкретний спосіб.

Виходячи з цього, метою нашої роботи є визначення етнічного автостереотипу українців м. Одеси на прикладі студентської молоді. Теоретично студентство є одною з найбільш освічених і соціально активних груп населення, потенційно – майбутньою національною елітою[4].

Для досягнення означеної мети нами було використано декілька методик. По-перше, вивчення етнічних стереотипів за допомогою проективних малюнків[5], до якої ми вже звертались[6]. По-друге, був застосований один з методів, які використовувались З.В.Сікевич в ході етносоціологічного дослідження росіян Санкт-Петербургу[7]. Відповідно до останнього, студентам було запропоновано відкрите запитання: "Назвіть п’ять головних рис характеру, які, на Вашу думку, притаманні українцям". По-третє, була застосована методика, розроблена В.М.Павленко для здійснення проекту, метою якого було в тому числі вивчення етнічних стереотипів населення України у 1993 – 1995 рр.[8] Нами були внесені деякі зміни до запропонованого дослідниками бланку етнопсихологічного дослідження з врахуванням специфіки нашого регіону.

В експерименті відповідно до першої методики (проективний малюнок) брало участь 254 особи – студенти трьох факультетів ОНПУ, які отримали завдання намалювати образи українця, росіянина, болгарина та єврея, відобразивши найбільш типові риси. У якій формі мусить бути зображення – образній або символічній не обумовлювалось. Учасники експерименту вказували

© Тетяна Тхоржевська

свою статеву та етнічну приналежність. Загальні результати експерименту нами вже оприлюднювались[9]. Тут ми наводимо лише дані, які стосуються безпосередньо етнічного автостереотипу українців.

Як українці себе визначили 183 особи (59 – хлопці, 124 – дівчата). Відповідно до методики та описових характеристик етносу, нами було виділено 13 змістовних груп (див. табл.1), які ми умовно визначаємо як окремі складові етнічного стереотипу. На підставі попереднього аналізу малюнків, до змістовних груп, запропонованих у методиці Т.В.Іванової, нами було додано дві позиції – "демонстрація сили" та "інтелект". Перша характеризується наявністю в малюнках таких елементів, як ланцюги, хрести на ланцюгах великих розмірів, великі м‘язи, татуювання, автомати, пістолети або інша зброя; до цієї ж групи ми віднесли зображення посохів, жезлів, шапки Мономаха.

Позиція "інтелект" визначалась завдяки таким елементам, як зображення книг, окулярів, навчальних закладів, ручки, письмового столу, паперу.

Далі було підраховано кількість зображень з кожної змістовної групи. Кількісні показники рахувались окремо для кожної етнічно-статевої групи. Результати, які стосуються двох етнічно-статевих груп – українці чоловічої статі (ч/у) та українці жіночої статі (ж/у) представлені у таблиці 1.

Таблиця1. Використання окремих елементів національних образів в малюнках ч/у та ж/у, % від кількості учасників даної етнічно-статевої групи.

	Українці (183 особи)	
Змістовні групи	Чоловіки (59 осіб)	Жінки (124 особи)
1. Людина. Окремі елементи зовнішності	93,2	90,3
2. Їжа, напої	30,5	22,5
3. Алкоголь	27	11,2
4. Державно-політичні символи	10	2,4
5. Національно-побутові символи	54,2	30,6
6. Національно-культурні символи	76,2	71,7
7. Праця у побуті	3,3	5,6
8. Економічне життя суспільства	8,4	6,4
9. Тварини, рослини	23,7	13,7
10. Демонстрація сили	–	2,4
11. Техніка	5	–
12. Негативна символіка	1,6	–
13. Інтелект	–	0,8

Серед групи українців, виходячи з таблиці, можна виділити декілька окремих складових етнічних стереотипів.

Образ українця, як правило, представлено у вигляді людини, – чоловіка, жінки, чоловіка й жінки, жінки й дитини. Чоловіки-українці здебільшого зображаються з вусами, оселедцем, шаблею, у шароварах, тобто відображують уявлення про козаків. У декількох випадках (3 – ч/у; 5 – ж/у) зображена жінка-українка у міському одязі (в одному випадку доповненому вишиванкою) з косою навкруги голови.

Уявлення "українців про українців" (як чоловіків, так і жінок) пов’язано з продуктами харчування. Найчастіше зображуються сало, домашній хліб, ковбаса.

Досить оригінальним є ставлення до позиції "алкоголь" у порівнянні з стереотипом росіянина: чоловіки-українці пов’язують алкоголь більшою мірою з росіянами (42,5%), ніж з українцями (27%); жінки-українки ототожнюють цю позицію з представниками обох цих етносів (8,8% / 11,2%). Державно-політичні символи зустрічаються не часто: 10/2,4%. Як правило, це зображення прапора або тризуба. Національно-побутові символи представлені зображенням

хати, фартухів, тину; національно-культурні – зображенням козацького одягу, оселедців, шабель, вінків. Символи останньої групи зустрічаються найчастіше як в чоловіків, так і в жінок (відповідно 76,2/71,7%).

Праця у побуті та економічне життя суспільства (плуги, лопати, господарчі приміщення, мобільні телефони) представлені в обох груп слабо.

Натомість стереотип українця (на відміну від уявлень про інші три етноси) містить таку позицію як "тварини й рослини" – зображення калини, верби, лісу, худоби, собак та котів зустрічаються у 23,7/13,7 %.

Демонстрація сили майже відсутня в стереотипі українця, те ж саме можна сказати щодо категорій "техніка" та "негативна символіка". (Варто підкреслити, що означена позиція досить часто зустрічається у стереотипі росіянина).

Проведення експерименту з проективним малюнком дає підстави стверджувати, що автостереотип в студентської молоді лише частково співпадає з образом "Я".

Про це свідчать, на наш погляд, зображення козаків та атрибутивних елементів традиційної культури, з якими опитувані, звичайно, не стикаються у своєму повсякденному житті.

Для порівняння зауважимо, що дослідження етносоціальних уявлень та ідентичності студентської молоді м. Києва дали підставу О.М.Васильченко говорити про те, що "образ "Я" є близьким до автостереотипу", до образів типового українця та особливо типової українки[10].

Поряд з цим оптимізму надає хоча б той факт, що "негативна символіка" у зображеннях українців майже відсутня (1,6%), тобто уявлення "українців про українців" є в цілому позитивно забарвленим.

В експерименті відповідно до методики "відкритого запитання" брало участь 95 осіб (українці) – студенти двох факультетів ОНПУ. Кожному було запропоновано запитання у відкритій формі "Назвіть п'ять головних рис характеру, які, на Вашу думку, притаманні українцям". Необхідно було також вказати свій вік, стать, етнічну приналежність. Опитування відбувалося на анонімній основі.

Відповідно до методики передбачалося, що кожен з респондентів таким чином "складає образ модальної особи свого народу"[11]. Обробка матеріалу проводиться шляхом конвент-аналізу, одиницею якого є по-перше, якість (риса), висловлена у формі окремого поняття (наприклад, працьовитість) або оціночне судження (наприклад, "вміє добре погуляти"); по-друге, групи понять, близьких за змістом (сміливий, хоробрий).

Усього було названо 128 якостей, які ми умовно визначаємо як складові автостереотипу. Серед них 105 якостей – рис характеру та 23 оціночних судження. Розподіл на позитивні та негативні якості є, звичайно, умовним.

Відзначимо, що підрахунок якостей по двом групам – з перевагою позитивної оцінки та з перевагою негативної оцінки співвідноситься на користь позитивного оцінювання /30:12/. Проте риса, яку назвала найбільша кількість опитуваних ("любов до сала, люблять поїсти" – 19,9%) навряд чи може бути віднесена, на нашу думку, до позитивних елементів автостереотипу. Результати наведені у таблиці 2.

Таким чином, якщо спробувати зробити узагальнений портрет типового українця, виходячи з результатів даного дослідження, отримаємо таке: українці 1) люблять сало, люблять поїсти (19,9 %); 2) працьовиті, працелюбні (19%); 3) щирі, відверті (18%); 4) розумні, винахідливі, здібні (17%); 5) добрі, доброзичливі (16%); 6) патріоти (16%); 7) веселі, з почуттям гумору (14%); 8) незалежні, волелюбні (13,3 %); 9) красиві, гарні (12,3%); 10) хоробрі, сміливі (10,4%); 11) пияки (10,4%); 12) щедрі (9,5%); 13) справедливі, чесні (8,5%); 14) хитрі (8,5%); 15) гостинні (8,5 %); 16) дружні, миролюбні (7,6%); 17) ледачі (7,6%); 18) з почуттям гідності (5,7%); 19) жадібні (5,7%). (Враховано якості, які названі більш ніж 5 % від загальної кількості учасників).

З результатів дослідження виходять, що автостереотип українця має в цілому позитивне забарвлення. Проте нам здається, що образ "Я" та "образ типового українця" співпадають лише певною мірою, як і у попередньому дослідженні. Про це свідчить, на нашу думку передусім перша позиція – любов до сала. Ймовірні, на нашу думку, два можливих пояснення цього явища.

По-перше, можлива ситуація, яка відзначалось в етнопсихологічній літературі: коли гетеростереотип (уявлення інших народів про свій народ) починає входити до структури

автостереотипу . А.А.Налчаджян зауважує з цього приводу: "...прикладом перетворення гетеростереотипів на автостереотипи може бути явище, коли домінуюча етнічна група поліетнічного проранжованого суспільства складає стереотипи про підлеглу групу (тобто створює гетеростереотип), які через деякий час сприймаються підлеглою групою та стають автостереотипами"[12].

Таблиця 2. Якості характеру українців
(контент-аналіз у % до кількості учасників експерименту)

	Позитив	***Негатив***
Загальний стиль поведінки	Доброта, доброзичливість – **16** справедливість, чесність, непідкупність, вимогливість – **8,5** Незалежність, волелюбність, незалежне міркування, прагнення до волі, прагнення до незалежності, непокірність, непримиренність – **13,3** Вміння пристосовуватися до середовища, змінюватись – **1,9** Активність, неспокійність, рухливість – **2,8** Любов до життя, оптимізм – **2,8**	Пасивність – **1,9** „люблять ходити в гості", гуляйтійство, вміння „добре погуляти", „добре відпочити" – **3,8** хитрість – **8,5**
Загальний стиль діяльності	Працьовитість , працелюбність, працеспроможність – **19** Хазяйнуватість – **1,9**	Ледачість – **7,6** Покладання своїх обов'язків на інших – **0,9**
Ставлення до людей	Щирість, відвертість, довірливість – **18** Щедрість – **9,5** Гостинність – **8,5** Дружність, дружелюбність, миролюбність – **7,6** Вихованість, тактовність – **3,8**	Нахабність – **2,8** Не дуже чесні, шахраї – **1,9** Жадібність – **5,7**
Ставлення до себе	Красиві, „гарні дівчата", „файні хлопці" гарні жінки, вродливі – **12,3** Самовпевненість, впевненість – **2,8** Гідність, гордість – **5,7** Найсильніша нація світу, богатирі, сила – **3,8**	Любов до сала, „сало", люблять поїсти, – **19,9**
Якості волі	Хоробрість, сміливість **10,4** спокійність, стриманість, витримка – **4,7** Наполегливість, цілеспрямованість, дієздатність, енергійність, спритність – **4,7**	наївність, нерішучість, слабкодухість, слабовільність – **3,8**
Якості розуму	Розумні, здібні, винахідливі, кмітливі – **17** Розсудливість, розважливість, мудрість – **6,6** Цікавість – **2,8**	
Емоційні якості	Чутливість – 3,8 Веселі, почуття гумору, вміння щиро сміятись, веселитись – **14** Релігійність – **1,9** Співучість – **1,9** Емоційність, сентиментальність – **6,6**	
Соціальні характеристики	Патріотизм, **16** Свідомість – **2,8**	Любов до алкоголю, „водка", „горілка" – **10,4;** Націоналізм – **2,8**
	Усього **30**	Усього **12**
Деякі окремі оціночні судження	„погано, що не люблять росіян" – **0,9**; „моя хата з краю" – **0,9**; „тимчасова амнезія коли треба віддавати заборговані гроші" – **0,9**; терпеливість до влади – **0,9**; „депутати – отстой" – **0,9**; „на Заході жорстокі" – **0,9**; „бандити, вори" – **0,9**; „Горіла хата – гори й сарай" – **0,9**; хліборобство; чуб на голові; щабля; широкі штанці – **3,8**	

Друге можливе пояснення "феномену сала" полягає, на жаль, у тому, що певна кількість представників студентської молоді м. Одеси, хоча й зазначає в графі "етнічна приналежність" "українець", повною мірою українцями себе не відчувають; тобто наявне певне дистанціювання, та сама розбіжність між образом "Я" та образом "типовий українець" про яку вже йшлося.

З метою зробити уточнення за останнім зауваженням, а також виходячи з того, що українські дослідники етнічної та соціальної психології відзначали суттєві розбіжності у різних аспектах уявлення про навколишню дійсність (у тому числі в етнічних стереотипах) між представниками східних та західних регіонів України[13], нами була застосована методика, запропонована В.М.Павленко[14]. Користуючись бланком етнопсихологічного дослідження у вигляді таблиці учасники анкетування повинні були проранжувати представників етнічних груп відповідно до власних пріоритетів в галузі особистісного спілкування, економічного співробітництва, можливості родинних зв'язків та відчуття загрози. Остання колонка таблиці ("асоціативний експеримент") передбачала написання будь-яких асоціативних реакцій на етноніми – уявлень, образів, символів, понять. Нами були виключені дві позиції – обирання політичного союзника та обирання партнера для культурних відносин, оскільки вони, на наш погляд, виходять за межі особистісного сприйняття окремої людини. Етнічні групи були надані виходячи з запропонованої методики та з врахуванням специфіки одеського регіону: українці Сходу, українці Заходу, росіяни України, росіяни Росії, євреї, кримські татари, болгари, цигани, німці, англійці, французи, американці – усього 12 позицій.

В анкетуванні взяли участь 84 особи (українці) – студенти двох факультетів ОНПУ. Тут ми надаємо лише дані, що стосуються перших чотирьох позицій з переліку етнічних груп.

Таблиця 3. Кількість учасників анкетування
(% від загальної кількості учасників), які обрали *в першу чергу*

	Для особистісного спілкування	Для економічного співробітництва	Можливість родинних зв'язків
Українців Сходу	45	17	39
Українців Заходу	12,5	4,6	6,2
Росіян України	18,7	12,5	21,8
Росіян Росії	7,8	15,6	17

Як видно з таблиці, "українців заходу" для економічного співробітництва й для родинних зв'язків в першу чергу визначила менша кількість студентів, ніж росіян України й росіян Росії. Лише по позиції "особистісне спілкування" цей показник посідає третє місце – перед росіянами Росії.

Учасники анкетування, в основному, не відчувають загрози від "українців Сходу". 48,4 % опитуваних надали їм останню дванадцяту позицію за шкалою "загроза". Від "українців Заходу" загрозу в першу чергу відчувають 3%; у другу чергу – 12%; у третю чергу – 14%. "Росіяни України" по шкалі "загроза" перебувають на 9-тій (15,6%), 10-тій (28%), 11 – тій (14%) та 12 – й (9%) позиціях. "Росіяни Росії" займають 9-ту (17%) та 10 (15%) позиції. Власне етнічні стереотипи щодо означених груп подають дані асоціативного експерименту. Результати подано у таблиці 4.

До таблиці увійшли лише риси характеру, які визначило більше ніж 4% учасників експерименту. Крім цього досить часто згадуються стосовно українців Сходу "шахти, Донбас, важка промисловість, "Шахтар", Янукович, корисні копалини (25%); стосовно українців Заходу – збереження національних традицій (3,1%); ліси, ріки, гори (1,4%); хата, тин (1,5%); народний костюм (1,5%, гуцули (1,5), Ющенко(4,6%), Львів (1,5%).

Таким чином, виходячи з результатів проведених досліджень, можна зробити декілька попередніх зауважень (не можна, на наш погляд, говорити про висновки, оскільки проблем, пов'язані з етнічними стереотипами, у тому числі студентської молоді різних регіонів України, потребують ретельних подальших досліджень та перевірки).

Результати, подані у таблиці 4, свідчать, на жаль, про те, що під етнічним автостереотипом в даному випадку можна розуміти лише дані з першої колонки – українці Сходу – які мають

цілком позитивне забарвлення. Уявлення про українців Заходу має більше негативних рис ніж позитивних; більше негативних рис ніж усі інші представлені групи. Отже, русифікаторська пропаганда, яка в Одесі є надзвичайно поширеною, робить свою справу. При цьому важливим є те, що ми враховували лише ті дані (з усіх трьох методик), в яких у графі "етнічна приналежність" було написано "українець".

Проте, не зважаючи на такі результати дослідження за останньою методикою, є й позитивні моменти.

Таблиця 4.

Елементи етнічних стереотипів	Українці Сходу	Українці Заходу	Росіяни України	Росіяни Росії
Позитивні	Доброта – **14** Прихильники російської мови – **14** Щирі, людяні – **12,5** Дружелюбні–**10,9** Контактні, гостинні – **9,3** Веселі, з почуттям гумору – **7,8** Працелюбні – **7,8** Друзі, родичі – **7,8** Привабливі – **6** Звичайні, нормальні люди – **6,2**	Патріотизм – **18,7** Вільні, незалежні, принципові, безкомпромісні – **7,8**; українська мова – **12,5**;	Дружелюбність – **9,3** Звичайні люди – **6,2** Веселі – **4,6** Вимова з акцентом – **4,6** Доброта – **4,6**	Веселі – **6,2** Дружелюбні – **6,2** Звичайні люди – **4,6** Успішні, працездатні – **4,6** Сусіди, друзі, брати – **4,6**
Негативні		Націоналізм – **14**; агресивні, войовничі **7,8** Ненависть до росіян, до російської мови, до одеситів – **9,3**; Вперті, неконтактні, віддалені , ворожі **6,2** Замкнені, скритні, непривітливі, нелюдяні – **7,8** „западенці" – **7,8**	Пияки – **7,8**	Пихаті – **6,2**

Так, якщо згадати результати, отримані нами виходячи з методик проективного малюнку та відкритого запитання, можна, здається, говорити про те, що образ "українець" або автостереотип, якщо не робити штучного розподілення містить в собі позитивні риси як "українців Сходу" (щирі, людяні , дружелюбні, гостинні, веселі, з почуттям гумору, працелюбні), так і "українців Заходу" (патріотизм, незалежність, волелюбність, принциповість).

Поряд з цим варто підкреслити, що при розподілі на схід-захід з автостереотипу українців зникло декілька досить цікавих позицій. Це, передусім, пресловуте "сало" та "любов до їжі"; відсутні також такі позиції як "хитрість" та "жадібність". Їх не приписують ані "українцям Сходу", ані "українцям Заходу", що свідчить, на наш погляд, про вже згадане нами явище – входження окремих елементів етнічного гетеростереотипу до структури етнічного автостереотипу.

---

[1] Платонов Ю.П. Этническая психология. – СПб., 2001. – С.69.

[2] Гнатенко П.И., Павленко В.И. Этнические установки и этнические стереотипы. – Днепропетровск, 1995; Сикевич З.В. Русские: образ народа. – СПб., 1996; З.В.Сикевич, О.К.Крокинская, Ю.А.Поссель

Социальное бессознательное. – СПб., 2005; Гнатенко П.И., Бузский П.М. Национальная психология и бытие общества. – Дніпропетровськ, 2002; Налчаджян А.А.Етнопсихологія. – СПб., 2004; Трусов В.П., Филиппов А.С. Єтнические стереотипы // Этническая психология (этнические процессы и образ жизни людей) Сб.науч.трудов. – М., 1984.

[3] Васильченко О.М. Етносоціальні уявлення в структурі "Я"-концепції університетської молоді. - Автореф. дис… канд. психол. наук. – К., 2003; Квас О.В. Вплив етнічних стереотипів на процес між особистісного оцінювання. – Автореф. дис… канд.. психол. наук. – К., 2003.

[4] Васильченко О.М. – Вказ. праця – С.1.

[5] Иванова Т.В. Изучение этнических стереотипов с помощью проективных рисунков // Вопросы психологии. – 1998. – №2. – С.71 – 82.

[6] Тхоржевська Т.В., Богуславська Ю.Ю. До питання про сформованість етнічних стереотипів // Человек в истории и культуре: сборник научных работ в честь 70-летия проф. В.Н.Станко. – Одеса, 2007. – С.347 – 357.

[7] Сикевич З.В. Русские: "образ" народа. – СПб., 1996. – С.84.

[8] Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Этнические установки и этнические стереотипы. – Днепропетровск, 1995. – С.116 – 119.

[9] Тхоржевська Т.В., Богуславська Ю.Ю. – Вказ. праця.

[10] Васильченко О.М. – Вказ. праця. – С.9.

[11] Сикевич З.В. Вказ. праця. – С.84.

[12] Налчаджян А.А. Этнопсихология. – СПб., 2004. – С.241.

[13] Гнатенко П.И., Павленко В.Н. – Вказ. праця; Квас О.В. – Вказ. праця.

[14] Гнатенко П.И., Павленко В.Н. – Вказ. праця – С.116

В статье речь идет об этнических стереотипах студенческой молодежи города Одессы. С помощью трех различных методик проведено исследование этнических авто-стереотипов украинцев.

Ключевые слова: этнический стереотип, автостереотип, украинцы, "типичный украинец".

In the article author researches ethnic stereotypes of the contemporary Odessa' youth. The analysis of results of the given experimental research made it possible to identify ethnic auto-stereotype of Ukrainians.

Key words: ethnic stereotype, auto-stereotype, Ukrainians, "typical Ukrainian".

Олег БОЛЮК
Львів

ДЕРЕВ'ЯНЕ ОБЛАШТУВАННЯ ЦЕРКОВ: ПРОБЛЕМИ ЗБЕРЕЖЕННЯ, ПИТАННЯ НОВАТОРСТВА

На прикладах західноукраїнських храмів розглядаються проблеми розуміння місцевим населенням збереження пам'яток церковної архітектури, відродження традиційних естетичних принципів облаштування їх інтер'єру, аналізуються твори сакрального художнього деревообробництва останніх десятиліть, виготовлених дипломниками Львівського державного коледжу декоративно-ужиткового мистецтва імені І.Труша.

Ключові слова: архітектура, мистецтво, церква, інтер'єр, дерев'яні предмети.

Наприкінці 1980-х років зміна курсу політичної ідеології стосовно віровизнань у тодішній ще радянській атеїстичній імперії уможливила безбоязно і відкрито сповідувати її населенням власні релігійні переконання, внаслідок чого Церкви багатьох християнських обрядів поповнювалися новими одновірцями. Початок 1990-х років ознаменував в Україні, разом з набуттям нею державного суверенітету, відродження інституції Церков кількох конфесій, незалежних від московського православ'я. Така знакова подія започаткувала хвилю повернення віруючим зачинених церков, повторної адаптації колишніх сакральних будівель до релігійних потреб чи масового будівництва нових храмів. Безперечно, позитивні фактори цих процесів стали важливими для українського суспільства і неодноразово висвітлювались у виступах різноманітних зібрань, публікувалися у виданнях, виголошувалися у засобах масової інформації [11; 12, 330 – 335].

Однак, звернімо увагу на негативні прояви, які виникли впродовж останнього десятиліття XX ст. на тлі відновлювальних робіт існуючих українських церков і дзвіниць, на прикладі західних областей нашої країни. Питанню охорони вітчизняної культурної спадщини, зокрема пам'яток дерев'яної сакральної архітектури, було присвячено чимало медійних та практичних заходів з її збереження, проте повноцінно воно досі не вирішено [6; 8, 139 – 143; 21, 116 – 117; 23, 62; 24, 5 – 15]. Приводом існування таких в окремих випадках дисонуючих явищ стало нерозуміння з боку парафіян чи духовенства важливості збереження пам'яток сакрального мистецтва. Підставою такої думки автора доповіді є опитування місцевих респондентів, в тому числі й священнослужителів, головною ціллю яких щодо сакральних пам'яток стало забезпечення їх функціонування як релігійного осередку того чи іншого віросповідання. Таке першочергове завдання парафіяни ставили перед собою у час міжконфесійних конфліктів, у стислий термін ремонтуючи сакральну пам'ятку для певності, що церкву не зможе відібрати опозиційна сторона [13, 192 – 196]. Причина виникнення неусвідомлених пошкоджень об'єктів вітчизняної культурної спадщини криється насамперед у втраті понять, в тому числі етноестетики, які б опирались на багатовікові традиції народного храмобудівництва та кращі зразки християнських будівель професійних архітекторів; зрештою, у знівельованих впродовж кількох поколінь почуттях національної свідомості [9, 9 – 14; 16, 201 – 203]. Швидкі темпи провадження місцевим населенням ремонтних робіт у повернених храмах та часто дисгармонійних прибудов відносно пропорцій споруди без врахування її історичної та архітектурно-мистецької цінностей призвели до змін задуманого і реалізованого образу сакрального об'єкту. До цього негативного явища долучилась реально неврегульована і слабо діюча охорона пам'яток архітектури, що призвело до безперешкодних їх видозмін, а подекуди нищення. На захист сакральної архітектурної спадщини від їх "естетизації" парафіянами стали інституції, серед яких "Укрзахідпроектреставрація", що провадить комплексні реставраційні

© Олег Болюк

роботи об'єктів не тільки у західних регіонах України, але й на її північних та центральних теренах [14, 61 – 69; 15, 93 – 110]. Проте, у більшості випадків через брак необхідних дотацій реставраційні проекти ще не реалізовані.

Впродовж тривалого часу працівниками відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України здійснюються наукові мистецтвознавчі експедиції з сакральної тематики у різні етнографічні регіони Західної України для комплексної фіксації пам'яток архітектури та мистецтва з їх усестороннім опрацюванням і відповідно введенням результатів у науковий обіг. Так, на підставі аналізу польових досліджень на Закарпатті, Бойківщині, Гуцульщині, Буковині, Покутті, Волині, Опіллі, й частково Західному Поділлі можна констатувати, що значна кількість дерев'яних церков і дзвіниць та їх внутрішнього облаштування у період незалежності нашої держави зазнала тих чи інших негативних "оновлень" [1; 2; 3; 4; 5]. Найпоказовішим і наймасовішим прикладом так званих "ремонтів" дерев'яних церков і дзвіниць стала заміна їхнього автентичного покрівельного матеріалу – ґонту, – оцинкованим залізом, згодом пофарбованим, або азбестоцементними листами. Водночас, покриття стін ззовні дерев'яної будівлі металевими листами, деревостружковими плитами чи шалівкою, що покриті плівкоутворюючими матеріалами, прискорюють їх руйнування. Особливо контрастно такі промовисті негативні чинники вирізняються на тлі бережливого відтворення чи заміни окремих непридатних архітектурних деталей аналогічними, властивими народному дерев'яному будівництву, та загалом охорони сакральних будівель у сусідніх з нашою державою країнах, зокрема у Польщі та Словаччині. Втрата значної кількості пам'яток дерев'яної культової архітектури на територіях цих країн зумовила створення програми з їх охорони на державному рівні [18, 31 – 42; 25; 27, 45 – 51]. На території нашої держави у реєстр охорони пам'яток архітектури ще не введені усі дерев'яні церкви та дзвіниці навіть столітньої давності. Промовистим є ще той факт, що українськими церковними об'єктами значною мірою зацікавились зарубіжні науковці, а саме Німеччини, Франції, де не існує жодної дерев'яної сакральної будівлі вже кілька століть.

Подібна ситуація виникла в облаштуванні інтер'єру церков. Зрозуміло, що у процесі майже столітньої спланованої ліквідації храмів, особливо тих, що не підпорядкувались єдиній повноцінно легальній Московській Патріархії, нищилось також їхнє внутрішнє наповнення. Подекуди воно було збережене через примусове визнання парафією російського православ'я або церковні речі переховувались місцевим населенням у своїх домівках. Однак, церковне облаштування, особливо немалих габаритів, зазнало значних втрат. У час масового відкриття недіючих церков, стан яких вимагав оновлення або будівництва нових храмів, місцеві громади власними силами чи можливостями замовлених виконавців-аматорів взялись за їх опорядження. Результатом їх старань значною мірою стали низьковартісні "облагородження" стін інтер'єру в строкатих барвах, привізні килимки на стінах, лавах та підлозі не менш "крикливих" кольорів, вишиті подібними нитками орнаменти рушників, завішені упереміш з пластиковими квітами на іконах чи, навіть, на "павуках". Подекуди, де збережені давні іконостас, казальниця, киворій та інші високохудожні твори, останні відіграють роль тла, опори або каркасу для популярних сьогодні "новацій". Поруч із проблемою розуміння місцевим населенням збереження пам'яток сакральної архітектури залишається актуальним питання відродження естетичних принципів облаштування інтер'єру церкви, для вирішення яких значною мірою могли б посприяти свідомі священнослужителі парафій.

Як згадувалось, у контексті змін останніх сімнадцяти років в Україні, виникла потреба виготовлення для сакральних будівель художньо вартісного внутрішнього їх облаштування, зокрема із деревини. На замовлення окремих парафій охоче відгукнулись художні навчальні заклади Львова, Косова, Вижниці та інші.

Для ілюстративності новаторських підходів у виробництві церковного облаштування, зосередимо увагу на навчально-виробничому процесі Львівського державного коледжу декоративного і ужиткового мистецтва імені Івана Труша (далі – ЛДКДУМ ім. І. Труша), студенти якого під керівництвом викладачів та майстрів, починаючи із 1989 року, розробляли проекти та виконували замовлення для парафій не тільки Львова чи околиць, але й сусідніх областей, чи, навіть, Донецька. На основі поступового впровадження теоретичного вивчення сакральних видів мистецтва та практичних занять з цієї галузі, сьогодні студенти виконують реставраційні

роботи з малярства, виготовляють священицькі облачення і сакральні тканини, тетраподи, аналої, кіоти, горні сідалища та інші вироби на церковну тематику.

Складність виробництва церковного облаштування полягала у відсутності у цьому закладі навчальної бази згаданого напряму, який був неприйнятний у радянській державі. Викладачі та студенти відділу художніх виробів з дерева самотужки набували знань з релігійної тематики. Основний напрям науково-пошукової роботи полягав у вивченні архівних джерел, доступної бібліографії та безпосередньому опитуванні священнослужителів. Позитивом стало те, що у процесі вивчення студентами церковних приписів, загалом їм вдалось не тільки дотримуватись необхідних набутих знань під час виготовлення тетраподів, аналоїв, кіотів та інших літургійних предметів, але й трактувати окремі декоративні елементи архітектурних стилів у новому їх співставленні. Такий факт свідчить про творчий авторський пошук, що у своїй основі зберігав усталені традиції облаштування, однак давав можливість розвивати варіативність формотворення і розташування декору. Однак, і надалі відчутною є проблема в освітній діяльності закладу, а саме бракує не тільки спеціального курсу викладання основ історії релігії, християнських канонів та догматів для усестороннього розуміння студентами специфіки майбутнього сакрального виробу, значення і застосування символіки у ньому, але й теоретичних праць з мистецтвознавства, що становить проблему у цій галузі науки на державному рівні [19, 119 – 130].

Першою практичною спробою серед студентства закладу стало виконання дипломної роботи для церкви Покрови у селі Золота Слобода Козівського району Тернопільської області. Церква була зруйнована під час другої світової війни і простояла пусткою півстоліття. Впродовж 1989–1990 рр. стараннями парафіян облаштування храму було відновлено на основі колишнього наповнення інтер'єру. У 1991 – 1992 рр. студентами коледжу на замовлення парафії було виконано дубовий іконостас із декоративною пластикою царських врат[1*], оклад Євангелія, плащаницю, ікони, хоругви та інші церковні речі.

Найтіснішу співпрацю художньому закладу вдалось налагодити із церквою святих Ольги і Єлизавети у Львові, колишнього костелу св. Єлизавети, у побудові якого на початку XX ст. брав участь відомий архітектор Зиґмунд Горголевський, автор будівлі оперного театру столиці Галичини. Неоготичний храм у радянський період був недіючим, а використовувався як складське приміщення підприємств, відтак облаштування інтер'єру було знищено. Після відновлення богослужінь у цьому храмі з'явилась потреба в оновленні самої будівлі та її внутрішнього наповнення. У 1995 році дипломниками коледжу було виконано металеві висячі ліхтарі для центрального і бокового порталу, тетрапод і два аналої, 12 фігур апостолів, плащаницю, вишитий фелон. Опираючись на стильові ознаки будівлі, авторам тетраподу та аналоя вдалось застосувати в оздобленні виробів її окремі архітектурні елементи, притаманні неоготиці, що становить інтерпретацію інтерпретації як наступний ступінь пошуку формотворення[2*]. Особливо виразно про це свідчать їх фризи із ажурними отворами у вигляді рівносторонніх пелюсткоподібних хрестів, стрільчастої декоративної аркатури та ін.

Інший аналой та тетрапод для плащаниці Богородиці, виготовлені у різний час двома студентами, але згідно єдиного задуму, проте відмінному від неготичної архітектури храму. Їх декоративні елементи – колонки із капітелями, ажурні фризи, аркові склепіння виразно свідчать про інтерпретацію-синтез елементів романської та візантійської архітектури у цих церковних предметах[3*].

У 1996 році студентами виготовлені, окрім згадуваного тетрапода, балдахин (ківорій) для плащаниці Божої Матері, 6 хоругв, вишиті покривала тетраподу та аналоїв, покрівці і горне сідалище. Останнє виконано як дипломна робота Р. Гугняком, який згодом еміґрував у США і на чужині продовжує свою творчість у галузі художнього деревообробництва. Горне сідалище, як тетрапод і аналой, має конструкцію та декоративні елементи, що стали синтезом першовзірців архітектури й меблярства Візантії та частково готики. Високе запліччя, проніжки оздоблені ажурними отворами у вигляді пелюсткоподібних хрестів вписаних у розети, стрільчастим аркатурним фризом, а краї фронтону запліччя прикрашають виступи, що нагадують готичні крабби[4*]. Інше тектонічне і декоративне трактування тетрапода простежуємо у дипломній роботі Р. Кравчишина, який виготовив його для церкви Різдва Богородиці с. Конопниця Львівської обл.[5*] Автор виробу реалізував у ньому нові інтерпретації семіотичної

системи, властивої для традиційних тетраподів XVIII – початку XX ст., а саме базу конструкції утворює хрестовина у вигляді рівностороннього хреста, що символізує один з головних знаків Христа, стверджуючи тим самим, що основою християнського вчення, окрім любові, є віра. На площини хрестовиння опираються перехрещені дуги, з'єднанні у верхній частині, які трактуються стилізованим зображенням якоря – символу надії у християнстві. Подібні, але більшого розміру, дуги є елементами конструкції, на які опирається прямокутна стільниця. Їх бічні площини оздоблені рельєфно різьбленими виноградними гронами та пагінцями, очевидно, інспірованими поширеним семіотичним та декоративним атрибутом християнства у багатьох дерев'яних творах мистецтва [20, 123 – 129].

Також студенти виготовили на замовлення парафій кивоти, конструкція яких витримана у традиційних формах, притаманних українським церквам. Кивот, як відомо, один із головних предметів, необхідних для проведення богослужбових дійств, церковних обрядів, призначений для зберігання у ньому Святих та Напередосвячених Запасних Дарів [26, 13 – 14]. Його функція особлива, а місце розташування, згідно церковних канонів,– завжди на престолі на відміну від нововведень у латинському обряді щодо аналогічного призначення табернакулума [22, 8 – 9]. Для українських храмів переважною конструкцією кивотів є макет церкви. Часто їх виготовляли у вигляді невеликого храму із трьома – п'ятьма банями, увінчаних хрестами. Студентами коледжу були запропоновані для їх виготовлення нові варіативні форми. Так, кивот для винниківської церкви св. Володимира і Ольги дипломник І. Каюк виготовив у вигляді макету однобанного християнського храму із невеликими закомарами, властивими давньоруському храмобудівництву, зокрема подібність простежується із чернігівським храмом XII–XIII ст. Параскеви-П'ятниці[6*] [10, 125;17]. Це підтверджує і орнаментика площин кивоту. Його кути доповнюють скульптури євангелістів, що схиляє до думки про впливи католицизму, храми якого наповнені фігурами чи, навіть, цілими ансамблями постатей святих.

Іншим прикладом синтезу традиції і новаторства може слугувати кивот із трибанним завершенням, дверцятами із рельєфним зображенням чаші, обабіч яких прилаштовані колонки[7*]. Останні навіюють аналогії із базилікальним типом ранньохристиянських храмів.

Для цієї ж винниківської церкви дипломником М.Висоцьким у 2002 р. виготовлено горне сідалище із бічними ослонами (синтрон)[8*]. Художнє вирішення виробу базувалось на декоративних деталях візантійської архітектури. Це підтверджують аркада із півциркульним склепінням, стилізовані капітелі колонок запліччя. Площину півкруглого його завершення, у тимпані якого вирізьблено рівносторонній хрест, що оточений колом, оздоблюють укомпоновані рослинні мотиви.

На замовлення греко-католицької парафії Донецька студентами П.Деленкевичем та В.Яворським виготовлений кивот, образне рішення якого нагадує давньоруські церкви, зокрема київський собор св. Софії та характерне компонування верхів окремих мурованих церков північно-східних князівств [10, 104 – 107, 124, 135]. П'ять бань, що завершують виріб, розміщені відносно основи та головних осей фасадів не на них, що властиво давньоукраїнському храмобудівництву, а по діагоналях, як було перейнято згодом у російському зодчестві [7, 53, 57]. Проте, півкуляста форма бань, до яких кріплені увінчуючі латинські хрести, свідчить про ремінісценції візантійського сакрального будівництва. В арочні бічні площини кивоту вдало укомпонований орнамент, навіяний плетінками давньоруських узорів, застосовуваних зокрема у літописних книгах, що завершується пластичним переплетенням у вигляді рівностороннього хреста[9*].

Подібний прийом оздоблення, проте з власною інтерпретацією, використано у виконанні дипломником М.Вертуозовим складня[10*]. На головній площині твору зображено Розп'яття, укомпоноване в коло із написами "Цар" і "Слава" та увінчане променистим Всевидячим Оком. Іконографію складня доповнюють євангелісти, що трудяться над безсмертними творами, мудрість яких навіяна Святим Духом. Всю композицію вдало підкреслюють стрічки плетеного орнаменту та в'язь написів давньоруської писемності.

Окрім дерев'яних предметів облаштування літургійного простору церкви, дипломники коледжу проектують і виготовляють сакральну пластику не тільки для інтер'єру будівлі, але й для зовнішнього опорядження її стін[11*]. Важливу подію у житті українського християнства – приїзд папи римського в Україну,– львів'яни увіковічнили пам'ятною таблицею на честь зустрічі

Святішого Отця Івана Павла II з молоддю для церкви Різдва Пресвятої Богородиці у Львові[12*].

До релігійної тематики варто віднести і алегоричну рельєфну композицію "Єднання духу"1[3*]. Центральні постаті св. Петра і Андрія Первозванного промовисто закликають до єднання обох основних гілок християнства – католицизму та православ'я, над якими у сонячному променистому диску виразно виділяється семіотичний код християнської віри – хрест, бічні кінці якого завершують символи мученицької смерті апостолів: перевернутий та "косий" хрести. Пластику композиції доповнюють менші постаті ангелів та сцени із житія святих.

Значний відсоток замовлень парафіян становить виготовлення об'ємної пластики з різноманітних матеріалів для оздоблення церковного подвір'я, фасадів та внутрішнього облаштування храмів, чи для пам'ятних місць[14*].

Зрозуміло, що на підставі короткого аналізу окремих робіт лише одного художнього навчального осередку – львівського коледжу ім. І.Труша, та деяких узагальнень неможливо усесторонньо простежити усі сучасні видозміни у виготовленні церковних предметів, які у своїх проектах пропонують студенти. Однак, користуючись проілюстрованим матеріалом, обумовимо кращі тенденції у новаторських підходах облаштування західноукраїнських церков. Автори демонструють у своїх творах інтерпретації окремих елементів європейських стилів, зокрема візантійського, романського, готики, бароко, у поєднанні із усталеними традиційними формами та декором місцевих вподобань, сформованих упродовж усього історичного генезису церковного облаштування українських храмів. Одночасно помітні спроби розширення варіативності у вирішенні пластики сакральних предметів. Такі новаторські поступи проявляються з об'єктивних причин ще слабо і не набули рис повноцінного художнього явища, що становить одне із важливих питань розвитку сучасного сакрального мистецтва.

Примітки

[1*] Проектанти і виконавці В.Трофимлюк, О. Паробок, дипломники-виконавці: Т.Бенях, П.Голушка.

[2*] Аналой і тетрапод для церкви св. Ольги і Єлизавети у Львові, дуб, столярна робота, точіння, плоскорельєфне різьблення, 1995 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Б.Вовна, Б. Федорів, керівник В.Трофимлюк.

[3*] Аналой для церкви св. Ольги і Єлизавети у Львові, дуб, столярна робота, точіння, плоскорельєфне різьблення, 1995 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Б.Вовна, керівник В.Трофимлюк; тетрапод для плащаниці Богородиці церкви св. Ольги і Єлизавети у Львові, дуб, столярна робота, точіння, плоскорельєфне різьблення, 1996 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Ю.Мартин, керівник В.Трофимлюк.

[4*] Сідалище для церкви св. Ольги і Єлизавети у Львові, дуб, столярна робота, точіння, плоскорельєфне різьблення, оксамит, 1996 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Р.Гугняк, проект і керівництво В.Трофимлюка.

[5*] Тетрапод церкви Різдва Пресвятої Богородиці с. Конопниця Львівської обл., дуб, столярна робота, різьблення, 2004 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Р.Кравчишин, керівник О.Ших.

[6*] Кивот для церкви св. Ольги і Володимира м. Винники, липа, об'ємне та виїмчасте різьблення, 1999 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша І.Каюк, керівник В.Трофимлюк.

[7*] Кивот, дуб, столярна робота, точіння, рельєфне різьблення, дипломник І.Цюпка, проект і керівництво В.Трофимлюка.

[8*] Сідалище для церкви св. Ольги і Володимира м. Винники, дуб, столярна робота, точіння, плоскорельєфне різьблення, 2002 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша. М.Висоцький, керівник В.Трофимлюк.

[9*] Кивот для УГКЦ м. Донецьк, дуб, столярна робота, плоскорельєфне різьблення, 2005 р., студенти 4 курсу відділу художнього дерева ЛДКДУМ ім. І.Труша П.Деленкевич, В.Яворський, керівник В.Хомик.

[10*] Складень, груша, плоскорельєфне різьблення, 1994 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша М.Вертуозов, керівник О.Паробок.

[11*] Проект сакральної пластики для екстер'єру церкви Різдва Пресвятої Богородиці у м. Львові, дерево, різьблення, 2003–2004 рр., курсова робота, студент відділу скульптури ЛДКДУМ ім. І.Труша С.Жолудь, викладач Я.Юзьків; проект сакральної пластики для екстер'єру церкви св. Володимира і Ольги у м. Львові, бук, рельєфне різьблення, 2003 – 2004 рр., студент відділу скульптури ЛДКДУМ ім. І.Труша О.Ковальський, викладач Я.Юзьків.

[12*] Мармурова крихта, 2001–2002 рр., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша Т. Мороз, керівник Я.Лоза.

[13*] Декоративна пластика "Єднання духу", дуб, рельєфне різьблення, 1999 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша А.Новіков, керівник Б.Стельмах.

[14*] Фігура апостола Матвія для інтер'єру церкви св. Володимира і Ольги у м. Львові, дерево, об'ємне різьблення, 1996 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І. Труша І. Тимків, керівник Й. Дядюх; фігура апостола Андрія для інтер'єру церкви св. Володимира і Ольги у м. Львові, дерево, об'ємне різьблення, 1996 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша І.Базиволяк, керівник Й.Дядюх; фігура апостола Юди Тадея для інтер'єру церкви св. Володимира і Ольги у м. Львові, дерево, об'ємне різьблення, 1996 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша О.Хархан, керівник Я.Лоза; Розпяття, крихта-бетон, 1999 р., дипломник ЛДКДУМ ім. І.Труша П.Бондар, керівник Я.Юзьків; фігура Ісуса Христа для с. Поршна Пустомитівського району Львівської області, вапняк, кваліфікаційна робота 4 курсу, студенти ЛДКДУМ ім. І.Труша І.Сергєєв, Т.Мороз, М.Гоза, керівник Я.Юзьків; фігури апостолів Петра і Павла для фасаду церкви Різдва Пресвятої Богородиці м. Стебник Львівської обл., 2002 р., штучний камінь, дипломник ЛДКДУМ ім. І. Труша М.Гоза, керівник Ю.Квасниця.

Література

1. Болюк Олег. Звіт комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Закарпаття: архітектурний декор // Архів Інституту народознавства НАН України (далі – ІН НАНУ).– Ф.1.– Оп.2.– Спр.411.

2. Болюк Олег. Звіт комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на Гуцульщину та Буковину: архітектурний декор // Архів ІН НАНУ.– Ф.1.– Оп.2.– Спр.430.

3. Болюк Олег. Звіт комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на південне Покуття: архітектурний декор // Архів ІН НАНУ.– Ф.1.– Оп.2.– Спр.411.

4. Болюк Олег. Звіт комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на північно-східне Покуття: архітектурний декор // Архів ІН НАНУ.– Ф.1.– Оп.2.– Спр.411.

5. Болюк Олег. Звіт комплексної мистецтвознавчої експедиції відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України на північно-східне Опілля: архітектурний декор // Архів ІН НАНУ.– Ф.1.– Оп.2.– Спр.411.

6. Гошко Роман. Проблеми збереження пам'яток дерев'яного церковного будівництва західного регіону України та нетипові пропозиції по їх реставрації та забезпеченню збереження // Na pograniczu kultur: Drewniana atchitekrura sakralna w Polsce i na Ukrainie: Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 27 – 29 września 2000 r. w ramach obchodów europejskich dni dziedzictwa kulturowego w województwie podkarpackim.– Przemyśl: Wydawnictwo Pzryjaciół Nauk w Pzremyślu, 2001.– S. 101 – 107.

7. Довганюк Ігор. Архітектура українських церков.– Львів: Кооперативно-державний проектно-вишукувальний інститут "Львівагропроект", 1997.

8. Заглада Олександр, Біленький Євген. Релігійне життя в Україні: наявний стан та реалії дослідження (методологічний аналіз) // Історія релігій в Україні: Праці XIII-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 22 травня 2003 року).– Книга II.– Львів, 2003. – С.139 – 143.

9. Гринів Олег. Гармонізація міжконфесійних взаємин як запорука національної і громадянської злагоди // Історія релігій в Україні: Праці X-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 16 – 19 травня 2000 року).– Книга II.– Львів, 2000. – С.9 – 14.

10. Любимов Л. Искусство Древне Руси.– М., 1974.

11. Откович В. Українське сакральне мистецтво XX ст. у діалозі художніх традицій // Діалог культур: Україна у світовому контексті: Мистецтво і освіта: Зб. наук. праць / Упоряд. і відп. ред. С. О. Черепанова.– Львів, 1998.– Вип. 3.– С.350 – 355.

12. Перевезій Віталій. До проблеми здобуття автокефалії Української Православної Церкви // Історія релігій в Україні: Праці XII-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 24 травня 2002 року).– Книга I.– Львів, 2002. – С. 330 – 335.

13. Позняк Ярослав. Релігійні проблеми в Україні та шляхи їх вирішення // Історія релігій в Україні: Праці XIII-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 22 травня 2003 року).– Книга II.– Львів, 2003. – С.192 – 196.

14. Проекти реставрації дерев'яних церков Черкаської області: (За архівними матеріалами підготували

О.Бойко і В.Слободян) // Вісник інституту Укрзахідпроектреставрація.– Львів.– 1997.– Число 6.– С.61 – 69.

15. Проекти реставрації дерев'яних церков Київської області: за архівними матеріалами інституту опрацювала Оксана Бойко // Вісник інституту Укрзахідпроектреставрація.– Львів.– 1997.– Число 8.– С.93 – 110.

16. Саган Олександр. Криза православ'я в Україні: об'єктивні чинники // Історія релігій в Україні: Праці XIII-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 20 – 22 травня 2003 року).– Книга II.– Львів, 2003. – С.201 – 203.

17. Січинський В. Архітектура старокнязівської доби (X–XIII ст.).– Прага: Український громадський видавничий фонд, 1926.

18. Сополига М. Дослідження та збереження пам'яток народного будівництва українців Пряшівщини // Мистецтво і традиційна культура українського зарубіжжя: Матеріали міжнародної наукової конференції (Івано-Франківськ, 10 – 12 листопада 1992 року).– Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996.– С.31 – 42.

19. Станкевич Михайло. Мистецтвознавство на межі тисячоліть // Автентичність мистецтва: Питання теорії пластичних мистецтв: Вибрані праці.– Львів: Спілка критиків та істориків мистецтва, 2004.– С.119 – 130.

20. Станкевич М. Українське художнє дерево XVI–XX ст.– Львів: Національна Академія наук України Інститут народознавства, 2002.

21. Ухвала третьої наукової конференції "Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи" // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи (Українське сакральне мистецтво XII – XV століть): Матеріали третьої міжнародної наукової конференції (Львів, 4 – 5 травня 1995 року).– Львів: Інститут народознавства НАН України, 2001.– С.116 – 117.

22. Bogdan Mirosław. Ołtarz – centrum przestrzeni sakralnej: Według Prawa Liturgii Posoborowej: [praca doktorska]. S.l.: s.n., 1994.

23. Brykowski Ryszard, Kornecki Marian. Drewniane kościoły w Małopolsce południowej. – Wrosław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódż: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1984.

24. Kornecki Marian. Miejsce budownictwa drewnianego w krajobrazie kulturowym. Zasoby, zagrożenia, kierunki ochrony // Na pograniczu kultur: Drewniana atchitekrura sakralna w Polsce i na Ukrainie: Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 27 – 29 września 2000 r. w ramach obchodów europejskich dni dziedzictwa kulturowego w województwie podkarpackim.– Przemyśl: Wydawnictwo Pzryjaciół Nauk w Pzremyślu, 2001. – S.5 – 15.

25. Midura F. Społeczna opieka nad zabytkami na ziemiach polskich do 1918 roku.– Warszawa: Wyższa Szkoła Turystyki i Hotelarstwa w Warszawie, 2004.

26. Pokorzyna Ewa. Słownik terminologiczny wyposażenia świątyń obrządku wschodniego z przydatkiem ikon maryjnych.– Warszawa: DiG, 2001.

27. Zawałeń Eugeniusz. Ochrona architektury cerkiewnej na terenie Podkarpacia w latach 1980 – 2000 // Na pograniczu kultur: Drewniana atchitekrura sakralna w Polsce i na Ukrainie: Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 27–29 września 2000 r. w ramach obchodów europejskich dni dziedzictwa kulturowego w województwie podkarpackim.– Przemyśl: Wydawnictwo Pzryjaciół Nauk w Pzremyślu, 2001.– S.45 – 51.

На примерах западноевропейских храмов рассматриваются проблемы понимания местным населением сохранения памятников церковной архитектуры, возрождение традиционных эстетических принципов обустройства их интерьера, анализируются произведения сакральной художественной деревообработки последних десятилетий, изготовленных дипломниками Львовского государственного колледжа декоративно-прикладного искусства имени И.Труша.

Ключевые слова: архитектура, искусство, церковь, интерьер, деревянные предметы.

Concentrated on West Ukrainian churches, the anther studies the understanding of preserving church architecture by local people, explorer the renewal of traditional aesthetical principals in the church interior, and analyzes artistic wooden sacral items, produced during last decades by the undergraduates of the Ivan Trush State Applied College in Lviv, Ukraine.

Key words: architecture, arts, church, interior, wooden item.

Георгій КОЖОЛЯНКО
Чернівці

ВЕСНЯНЕ СВЯТО ЮРА-РАЯ НА БУКОВИНІ

У статі досліджено відзначення свята Юрія (давня назва – Юра-Рая), покровителя хліборобство й скотарства, яке вважалось одним з найбільших у календарному циклі святкувань буковинців і третім за важливістю у весняному періоді календарних обрядів.

Ключові слова: свято Юрія, бог весни, святий, вербова гілочка, дерн, вигін худоби, наддверні хрести, вогонь, роса, квіти, хресні ходи, ворожіння.

Свято Юрія (давня назва – Юра-Рая) вважалось одним з найбільших у календарному циклі святкувань буковинців і третім за важливістю у весняному періоді календарних обрядів.

Наукові дослідження юріївської обрядовості відомі уже з середини XIX ст. До цієї теми зверталися М.Максимович, М.Костомаров, П.Чубинський, Г.Купчанко, В.Козарищук, Р.Ф.Кайндль, В.Шухевич та ін.

Зокрема, відомий історик і етнограф М.Максимович у праці "Дні та місяці українського селянина", яка була вперше опублікована у 1856 р., писав, що святий Георгій був покровителем землеробства та тваринництва[1]. За твердженнями одного з дослідників календарної обрядовості С.Килимника, Юрій уособлювався в українців як опікун тварин, поля, урожаю, бджолиного медозбору, а також опікун їздців і воїнів[2].

Народознавець В.Скуратівський вважав, що Юрій був захисником свійських тварин, особливо корів. Він допускає, що Юрій замінив з часом дохристиянського бога Ярила[3].

Етнолог О.Курочкін відзначає, що за народними уявленнями св. Юрій в українців був, крім захисника диких звірів та охоронця домашньої худоби, ще й подателем весняної вологи, яка необхідна для росту посівів[4].

Чудотворну діяльність св. Юрія, який уособлює собою таку пору року, як весна, відзначав О.Воропай. Він вважав, що Юрій був також захисником звірів і особливо вовків[5].

Н.Матвеєва у праці "Сонцеворот" приходить до висновку, що Юрій перебрав обов'язки дохристиянського бога Велеса як покровителя домашньої худоби і пастухів[6].

Повір'я, за яким "на Юрія вовки біжать до нього благословитися, що їм з'їсти, присідають і виють, піднявши голови", наштовхнуло дослідника календарної обрядовості українців Вяч. Гнатюка на думку, що святий Юрій ототожнювався з Дажбогом[7].

Незважаючи на різноманітність поглядів учених на питання ролі Юрія у весняних святкуваннях, буковинський експедиційний етнологічний матеріал дає підстави стверджувати, що Юрій (Урай, Ирій) у дохристиянські часи був богом Весни, покровителем тварин і пастухів. Про важливість свята Юрія в житті буковинців свідчать згадки про нього майже в усіх обрядах річного циклу. Так, наприклад, один із збирачів етнографічного матеріалу другої половини XIX ст. священик В.Козарищук записав у селі Конятині, що в Буковинських Карпатах, заклинання, де говориться:

Коровки-балагунки,
єк зачали рикати-гикати,
до Бога три голоси пускати, –
ніхто того не вчюв, учула Матінка Божа,
і зіслала Юрія святого…
Юрію святий! Пускаєш нори-принори,

© Георгій Кожолянко

луги, береги, керниці-теплиці, –
тепер спусти нам так манну-сметану,
ладне молоко, густий сир, жовте масло!
Тьфу, тьфу, тьфу! Зчізай!
Манну не віднімай!
І я чужого си не приймаю,
але свого не пускаю.
Пристріте, пристрітище,
зчізай у болотище![8]

У колядках XIX ст. Юрій згадується дуже часто. Так, Г.Купчанко в с. Ошихліби Верхнього Буковинського Попруття (Кіцманщина) записав колядку, в якій Юрій згадується тричі:

Один вівчарик – святий Николай,
Другий вівчарик – святий Юрій,
Третій вівчарик – сам святий Господь.
Гей идут, идут, три трубці несут:
У Николая дай роговая,
А у Юрія дай медяная,
А у Господа з самого золота.
Як затрубив святий Николай,
Всі се гори забіліли,
Як затрубив святий Юрій,
Всі ліси се зазелиніли;
Як затрубив святий Господь,
Пішли голоса попід небеса[9].

У народних переказах зазначається, що Бог зробив Юрія святим по смерті, бо цей чоловік захищав людей від усілякого зла. Зате тепер він має ключі від нашої матінки-землі. І тими золотими ключами, на свій день, ще поки не зійшло сонце, відмикає землю, яка спала від часу, коли її замкнув святий Дмитрій (від 8 листопада).

А перед тим як святий Дмитрій мав землю замкнути, 31 жовтня спускається з неба на неї людина – Лука. Він перевіряє, чи кожна людина покінчила з роботою коло землі, чи підготувалась вона до того, щоб дати натрудженій за весну, літо й осінь землиці супокій.

Увечері на свято Луки батько запалював свічку і ходив з нею по всій господі, а ходячи, Луці казав: "Угоднику Божий, чоловіче праведний, що слово Боже узяв та межи нарід поклав. Я волі твоєї не зневажив, землю не перетрудив. Най собі, свята, спочиває, сили набирає. Я їй не воріг, але і вона най всяку нечисть (мишей, щурів) до мене не допускає". Бо якщо до дня Луки в господарстві не приводили все до порядку, то земля сердилася, і цілу зиму бігали господою миші та щурі.

Таким чином, з давніх часів буковинці вважали, що земля від Дмитрія до Юрія вкладається спати. І не можна було в цей час ні орати, ні косити, ніякі земляні роботи робити, навіть кілка в землю забити, не можна було худобу виганяти на пасовиська, "бо земля натомилась і хоче відпочити".

Коли Юрій на землю ступив і її золотим ключем розкрив, очі вона розплющила і побачила, що сонечко вже пригріває, пташка у гаю співає, травичка зеленіє, водичка у ставочках заблищала, а скрізь квіточок – як на небі зірочок. Отже, земля прокинулась, весело їй стало, бо добре відпочила, чула в собі силу. І та сила розлилась по всьому: і по садках, і по квітках, і по городах.

Жінки виходили в поле, де цвіли квіти, рвали їх для своєї сім'ї, приказуючи: "Квіточко, відірвись від землі, ходи до мене, моїх діточок силою і красою наділи. Би файні були, як сам Юрій, а сильні, як його кінь, а дужі, як та його шабля, якою убиває змія"[10].

При рванні квітів ніколи не смикали їх, а опускались на коліна і просили відірватися від землі. Інакше квітка розсердиться на свого образника і буде забирати його здоров'я, як сонце росу.

Юріївські рослинні (квіткові) обсипання мали велике значення. Вважалось, що в квітках знаходиться дух Юрія-Урая. Доторкання до тіла квіткою означало перенесення його духу людині, очищення тіла і душі, крові, запобігання чарів, навроків. Народознавець Г.Маковій описує звичай обсипання квітами у день Юрія у с. Великий Кучурів: "На день святого Юрія мався закон зелом рідних усіх обсипати. Воно тоді має велику силу – перемагає всіляке зло. – Преподобний Юрію на золотому коні, у золотому плащі, що наверху сидиш, вдолину дивишся! Дай мені руков своєю зозульчиних чобітків, би довгий вік роду моєму зозулька накувала, – схилялася над квітков дівчина…

Далі шукалось нежалкої кропиви, що до Юрія убиралася у різні кольори. – Як цвіт цей усякі кольори має, так най на душі моїй музика грає… Нарешті рвалося цвіту, який під руки потрапив, "би цвіло життя, як трава зацвітає, але трава си коси, цвіт відцвітає, а життя най – ні". І ось промені сонця вказалися з-за горизонту. – Вставай Юрія стрічати, бих щастя не проспав! – била мати по обличчю тим польовим букетом дітей… А як дівка мала каваліра (хлопця. – *Г.К.*), то подібне квіткове освячення чекало і його, як ввечері приходив під порту (хвіртку. – *Г.К.*). Проте зважувалась на це не кожна, аби потім поміж народом не чути: "Вона його осипала, а він її не взяв"[11].

На Юрія матері йшли вранці до джерела чи криниці, набирали непочатої води і вдома вмивали дітей, примовляючи: "Най святий Юрій силу Вам посилає. Би Ви не слабували, путерію (силу) мали, горя і біди не знали, най Вам ведеси у житті з роси і води"[12].

В день Юрія на Буковині прийнято здійснювати перший вигін худоби на пасовиська та зводити в гуртову стину овець для літнього випасання. Як правило, виганяли худобу на пасовище діти.

Звечора, перед Юрієм, як заходило сонце, господарі (цю роботу виконували спільно тато й мама) копали кицки (квадратні шматки дерну) і ставили на стовпи воріт, огорожі. Вважалось, що це знак Юрію, щоб він не забув розбудити землю і в їхній господі, та про те, що природа виспалась, мала свідчити вербова гілочка, встромлена у квадратний шматок дерну.

Р.Ф.Кайндль у праці "Гуцули", яка вперше була опублікована у 1895 р., з приводу використання дерну і вербової гілочки під час юріївських святкувань писав: "На стовпи воріт кладуть (гуцули. – *Г.К.*) шматки дерну, в які у вербну неділю втикають свячені гілки. Ці приготування влаштовуються для того, щоб перешкодити відьмам вхід у ніч св. Георгія і так оборонити корів від ушкодження"[13].

Така атрибутика свята Юрія, на думку буковинців, мала силу оберегу. Відьми, які, за віруваннями буковинців, відбирали молоко від худоби, відлякувались дерном і вербовою гілочкою і в наступному пастушому сезоні не могли розгулятись і нанести шкоди.

В літературі зустрічаємо й інше пояснення звичаю вкладання дерну на стовпи воріт. Народознавець Г.Маковій оповідає, що напередодні свята Юрія газда виставляв на воротах "замок та квадратові кицьки" свіжовикопаної землі, "куди вбивав вербовий прутик. Саме через кицьки святий Юрій ґрунти його відмикав. Би рясно родили, би велася всяка садовина. Кицьки приходив обкурювати по службі Божій священик. Йому за те давали в пожертву сирний калач: би при хлібі господа була, би вівці та корови на паші надій не втрачали"[14].

Звичай чіпляти ланцюг і колодку на ворота зустрічався і в інших регіонах України. Зокрема, про наявність такого звичаю на Вінниччині згадує етнолог В.Борисенко у праці "Традиції і життєдіяльність етносу"[15].

Ввечері перед святом Юрія малювали на дверях хлівів дьогтем або вугликом хрест, щоб до господарських будівель не наблизилися злі сили. Подібна обрядодія спостерігалась і у румунів Буковини[16].

Буковинський етнограф Г.Купчанко у 70-х рр. XIX ст. зафіксував ряд вірувань, пов'язаних зі святом Юрія. Зокрема він відмітив вірування буковинців в те, що відьми в ніч перед святом ходять по садибах і "відбирають молоко" у корів (позбавляють корів молока в наступному). Для запобігання цьому малюють хрести дьогтем на воротах і дверях усіх холодних приміщень, двір посипають маком, щоб відьма не встигла до корів, визбируючи мак. У господарствах, де є вівці, підвішують прутики терну з квіткою над дверима – це теж повинно було відлякувати відьму.

Г.Купчанко наводить оповідання про те, що один господар вирішив пересвідчитись у правдивості традиційних засторог щодо худоби в Юріївську ніч. Він завів корову у житлову

кімнату, а вранці виявилось, що вся корова вимащена вугіллям і сажею. Кагла (отвір для відводу диму з печі) була відкрита, значить через неї вилетіла з хати відьма[17].

Коли діти виганяли через ворота худобу, то обривали листочок з тієї вербової гілочки, яка була встромлена у дернову грудку землі на воротах, і на долоньці простягали ягнятку чи телятку або якій іншій тварині, щоб паслась добре, а трава щоб була завжди соковитою, не висихала від посухи та щоб град її не прибив ніколи.

Господарі допомагали виганяти худобу висохлою вербовою гілкою, яку святили в церкві на Вербну неділю, щоб тварин грім не вбив та недобрі очі їх не наврочили.

Для запобігання хвороб худоби та успішного пастухування використовувався також вогонь як очисник від усякої нечисті. В народній символіці вогонь вважався божественною енергією всього живого на землі, він був силою, яка очищувала, перетворювала, відкривала, він символізував честолюбність, натхнення, духовне піднесення, сексуальний потяг. В давні часи вогонь вважали живою істотою, яка народжується, росте, харчується, помирає, а потім народжується знову. Давні українці вважали, що вогонь є земним втіленням сонця, тому символіка вогню і сонця є подібною. Як сонце приносить життєдайну енергію, очищення, так і вогонь, як частинка цієї енергії, так само забезпечує людині життя, оберігає її та очищує від всього злого.

У праці "Гуцульщина" В.Шухевича є матеріал про широке використання вогню в юріївській обрядовості. Гуцули очищають город і загороду, збирають хмиз і вкладають все це на воротах або на загороді, де ночує худоба, а коли починає вечоріти, беруть сіна з місця, де лежала худоба, підкладають під хмиз і запалюють, примовляючи: "Господи, дай тілько багато маржини, кілько буде попелу з цієї ватри!"[18].

В.Шухевич зазначав: "Коли вже в курищи не зловить ся полумінь, але утвориться грань, перегонять через ню худобу на те, "аби така остра була, як ватра!"

Перегнавши через ватру худобу, докидують форосту, аби ватра горіла до часу, аж когут запіє, се на те, аби відстрашити від загороди відьми, що "тої ночі ласі за молоком ходити".

Овивають надто дерев'яний обруч сіном, запалюють і пускають єго, аби біг; се теж проти чередїнниць"[19].

У ніч перед святом Юрія молодь перестрибувала через полум'я. Кожен повинен був приборкати в такий спосіб вогонь, як Юрій свого коня гнуздає, "бо вогонь добрий слуга, але поганий господар". Хто гарно перестрибував – вогонь той не буде мати шкоди у цілому році від вогню. Вважалось, що вогонь лиш того боїться, хто може його впрягти, значить, не буде біди від вогню Це був як запобіжний спосіб від злої сили вогню, так і спосіб ритуального очищення, подібно купальським перестрибуванням через вогнище.

В окремих карпатських селах вогонь ввечері перед святом Юрія розкладали і дівчата, які були готові вийти заміж ("дівчата на віддані"). Дослідники (Й.Шнайдер, К.Кутельмах) вважали, що побутування такого звичаю пов'язано з практикою ходіння хлопців від однієї хати до іншої (від вогню до вогню) і вибирати собі дівчат[20].

Про використання вогню під час свята Юрія у Буковинській Гуцульщині з метою захисту тварин під час пастушого сезону писав і Р.Ф.Кайндль: "Напередодні Георгієвого дня (днъє на съв. Юрія; 23 квітня ст. ст. – 5 травня н.ст.) розпалюють перед хатою великий вогонь. Паливом служить переважно сміття, яке назбиралося в обійсті протягом зими"[21].

На день Юрія, хто мав у хаті хворого, то до схід сонця йшов у траву росу збирати – брав глиняну мисочку і струшував краплі роси. У селах Буковинського Передгір'я росу до схід сонця струшували у горщик з цвіту черемшини. Тією росою натирали хворого. Вважалось, що вона особливо лікувальна для очей. Тому хворі промивали нею очі, старші люди мочили голову, "щоб не боліла"[22]. Дівчата юрієвою росою вмивалися – "на красу". Але найголовніша ж дія – вигін худоби на юрієву росу, щоб "очистити" свійських тварин від усього злого. Воді надавалась очищувальна, захисна роль.

У часи рекрутчини, у сім'ї, де був син, що вже "мав би йти в цьому році до війська", мати в день Юрія рвала в полі квіти, що їх у народі називали жовніриками – високі, на товстенькій ніжці сині квіточки. При цьому промовляла: "Жовнірику, прошу тебе у мою хату на поміч моїй дитині, що теж жовніриком стане". А вдома злегка ударяла синочка тим цвітом по обличчю і приказувала: "Би моцний був, би куля тебе не взяла, вода не приймила, вогонь минув, а Ангел-охоронець завжди хоронив"[23].

Виганяючи худобу на пасовища, дорослі співали пісень про депутата-чабана (старший пастух), який вивів отару на пасовище, й про дівчину, що лан засіває, і про хлопця, що сивеньким воликом оре, бо святий Юрій – не тільки той, хто перемагає зло, а й той, хто опікується і землеробом, і скотарем, і воїном на війні.

Дорослі і діти, дзвонячи дзвінками та співаючи, доходили до ріки чи ставу. Ставали в ряд на березі, стукаючи палицями об землю, а дорослі промовляли: "Си прибула, кров зашуміла. Дай Боже на гаразд". Після цього молодь починала різні ігри: змагання наввипередки, хороводи, стрибання через витягнуті пояси-байорки. Буковинці вважали, що хто перемагав у цих змаганнях-іграх, то той був під зверхністю святого Юрія.

У день св. Юрія весна хазяйнує на землі. Обов'язковими були обходи полів. Ідучи в поле, кожен господар брав наїдки та напої, але обов'язково мали бути крашанки і калачі, освячені на Великдень. Впродовж усього дня люди їли, пили на полях, щоб жито родило. А пообідавши, закопували в землю "свячене", щоб "родило жито, пшениця і всяка пашниця"[24].

В цьому обряді чітко простежуються давні народні традиції. Обхід засіяного поля, обід і закопування залишків їжі в землю – пережиток стародавніх пожертвувань землі. Землю пригощали, вірячи, що цим можна її задобрити і в такий спосіб підвищити її родючість.

У цьому святі були і ворожіння, любовна магія. Дівчата в цей день ворожили на свого судженого. Почувши зозулю, дівчина питалась: "Зозуленько, зозуленько, чи довго я буду в батька?" І рахувала кількість "ку-ку"[25].

Про прояви статевої магії у гуцулів під час юріївських святкувань писав К.Кутельмах: "До схід сонця на Юрія дівчата ішли купатися у ті місця, де сходилось кілька потоків, щоб їх хлопці любили, що є іще одним свідченням взаємозв'язку так званих аграрної і статевої магій"[26].

На Буковині вважалось, що Юрій сприяє підвищенню чоловічої сили-потенції. Тому жінка, яка бажала кращих статевих можливостей чоловіка, виходила зі сходом сонця на вулицю, йшла на берег ставка, річки або якого іншого джерела води і, повернувшись у бік сонця, зверталась із словами-проханнями: "Зроби, Юрію святий, най буде у (називає ім'я чоловіка) Івана сила, як у руках, так і у ногах, як в голові, так і в плечах, і у тому, що роби діти"[27].

Не оминув у своїй творчості такого явища, як святкування буковинцями свята Юрія, Буковинський Соловій Юрій Федькович. Серед його творів є три пісні "про честь і славу великомученику Юрію", де подано християнську релігійну історію діяльності св. Юрія. Разом з тим, у третій пісні йдеться про те, що св. Юрій за народними віруваннями є захисником худоби:

А хто, хто волики кохає,
А хто, в дебрах випасає
Рогат скот, Юрію най клонить,
Він єго вирве, оборонить
Від пригод!

Гой бо він від ведмедя, орла,
Гой бо і від вовчого горла,
І від змия і скали крутої
Защитить всі череди твої.
Юр святий![28]

Народознавець Г.Маковій зафіксувала на початку 90-х рр. XX ст. у с. Великий Кучурів пісні, які виконувались на Юрія дітьми і дорослими. Так, діти, дзвонячи дзвіночками, співали:

Дзень-дзень-дзень – світ калатає,
То святий Юрій землю втворяє,
Землю втворяє по Божій волі,
Госпідь предобрий нам зичи долі.
Проснулу землю ми повитаєм,
Три рази низько їй ся вклоняєм.
Три рази ниць ми – та й ще по штири –

Аби вділила землі нам сили.
Газди в цей день співали таку пісню:
Ішли лугом чобаники – файну стину (отару) гнали,
Два спереду, два назаді, в сопівочку грали.
Си з'явила чорна хмара, та й на землю впала,
Си розлила крута водіж (вода) – і стина пропала.
Си з'явив тут святий Юрій на білому коні
Та й зібрав він страшну водіж у свої долоні.
Си з'явив тут святий Юрій та й не дав пропасти:
– Дай вам Боже, чобаники, файну стину пасти[29].

За християнськими віруваннями, св. Юрій жив близько 300 року після Різдва Христового. Він був здібний, розумний юнак, і тому, хоч він був ще дуже молодий, командував тисячею воїнів. Римський імператор Діоклетіан дуже високо цінив цього молодого командира.

Коли за часів Діоклетіана почалося переслідування (гоніння) християн, то перед Юрієм постало питання: кого слухати? Чи слухати царя небесного, чи царя земного (тобто імператора Діоклетіана)? І Юрій без вагання вибрав послух християнському богу Ісусу Христу.

Діоклетіан намагався відвернути Юрія від Христа. Він обіцяв Юрієві світлу картину його майбутнього, якщо той зречеться Христа, але безуспішно.

Нарешті Діоклетіан вирішив зламати волю Юрія, – примусити його відвернутись від християнства. Він віддав Юрія на страшні муки, і тому ми й звемо св. Юрія Великомучеником. Але жодні муки не змогли зламати Юрія.

Діоклетіан зрозумів, що не він перемагає Юрія, а навпаки – Юрій може перемогти його. Тоді було видано наказ відсікти Юрієві голову. Це сталося 303 року.

За християнськими переконаннями св. Юрій, як воїн земного царя, показав себе переможним воїном Царя Небесного, і тому назвали його Побідоносцем.

Мощі Святого Юрія знаходяться в місті Лідді (біля міста Рамлі) в Палестині, тут збудовано церкву на честь його.

Образ Юрія-переможця відбито у легендах, одна з яких ("Чудо св. Юрія") має такий зміст: "Юрій вбиває трьохголового дракона-змія, який спустошував землю в одному земному царстві. У цьому царстві дракону повинні були регулярно давати на поїдання дітей. Коли настала черга віддавати на поїдання царську доньку, то з'явився св. Юрій, як молодий юнак, і приборкав змія хрестом"[30]. Ця легенда з невеликими змінами поширена у більшості країн світу, де є християнські громади. Зображення св. Юрія на коні є у кожній християнській церкві. Лише замість хреста в руках він зображується зі списом, яким ударяє триголового змія.

Ім'я Юрія поширене у багатьох народів світу, лише воно вимовляється по-різному. В українців – Юрій, Григорій, Георгій, у росіян – Георгій, у румунів – Ґеорґіє, у болгар – Геррі, у поляків – Єржи, у чехів – Іжик, у словенців – Юр, у сербів – Юрай, Джьорджьо, у хорватів – Юрай, Дьордьо, у французів – Жорж, у англійців – Джордж.

Як бачимо, на давнє дохристиянське весняне свято Юрая-Рая, Ирія, коли сходить весна на землю і вона відкривається для землеробських робіт, у часи християнства було накладено свято святого Юрія.

Відповідно і за християнською вірою у цей день проводили хресні ходи на поля, святили воду, нею кропили землю і дерева у саду, мали урочисту службу Божу, читали молитви, щоб Бог зродив високий урожай, зберіг його від вогню, граду, вітру. Але, як засвідчують етнографічні дослідження, ще у XVII ст., тобто – сімсот років після запровадження на українських теренах християнства, ці хресні ходи на поля носили відбиток дохристиянської віри, коли молодь йшла з хороводами, піснями-веснянками, вела ігри-забави. Учасники свята організовували на полі багаті обіди, на яких, як вважалось, були присутні польові духи, що в такий спосіб задобрювались людьми[31].

---

[1] Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002. – С.43.

[2] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Т.3. – Вінніпег-Торонто, 1962. – С.323.

[3] Скуратівський В. Місяцелік. – К., 1993. – С.48.

[4] Курочкин А.В. Календарные обычаи и обряды // Украинцы. – М., 2000. – С.420.

[5] Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – Т. 2. – Мюнхен, 1966. – С.90.

[6] Матвеева Н. Солнцеворот: Праздники, обычаи, предания. Церковно-народный месяцеслов. – К., 1995. – С.37.

[7] Гнатюк Вяч. Видатна пам'ятка українського народознавства. Примітки. у кн. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002. – С.163.

[8] Костик В. Юріївські пісні Буковини // Буковинський журнал. – №2. – 2003. – С.566 – 568.

[9] Сборник песен Буковинского народа / Сост. А.Лоначевский; дост. Г.Купчанко. – К., 1875. – С.374.

[10] Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (далі МЕЕ ЧНУ). (Зафондовані і зберігаються у етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету). Т.3. – 1990. – С.12.

[11] Маковій Г. Затоптаний цвіт. – К., 1993. – С.139.

[12] МЕЕ ЧНУ. – Т.3. – 1990. – С.13.

[13] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – М., 1977. – С.107.

[14] Маковій Г. Вказ. праця. – С.138.

[15] Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу. – К., 2000. – С.54.

[16] Gorovei A. Credinti si superstitii ale poporului roman. – Bucuresti Librariile Soces, 1915. – P.104.

[17] Сборник песен Буковинского народа /сост. А.Лоначевский; дост. Г.Купчанко. – К., 1875. – С.384.

[18] Шухевич В. Гуцульщина. – Ч. 4. – Верховина: Гуцульщина, 1999. – С.250.

[19] Там само.

[20] Кутельмах К.М. Календарна обрядовість // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987. – С.298.

[21] Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000. – С.107.

[22] Воропай О. Вказ. праця. – С.69.

[23] МЕЕ ЧНУ. – Т. 2. – 1998. – С.7.

[24] Воропай О. Вказ. праця. – С.69.

[25] Там само. – С.65.

[26] Кутельмах К.М. Вказ. праця. – С.299.

[27] Маковій Г. Вказ. праця. – С.140.

[28] Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. – Т. 1. Поезії Осипа Юрія Федьковича. Перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав Др. Іван Франко. – Львів, 1902. – С.586.

[29] Маковій Г. Вказ. праця. – С.141.

[30] Килимник С. Вказ. праця. – С.324.

[31] Там само. – С.322.

В статье исследуется праздник Юрия (давнее название – Юра-Рая), покровителя земледелия и животноводства, признанный одним из наиболее важных в календарном цикле празднований буковинцев и третьим за важностью в весеннем периоде календарных обрядов.

Ключевые слова: свято Юрия, бог весны, святой, ивовая веточка, дерн, выгон скота, наддверные кресты, огонь, роса, цветы, крестные ходы, гадания.

The article highlights the research of the holiday Yuriya (ancient name is Yura-Raya), a patron of corn raising and cattle farming one of biggest in the calendar cycle of Bukovynians' holidays and the third by significance in the spring calendar rites.

Key words: sainted Yurij, god of spring, saint, willow sprig, dern, pasture of cattle, naddverni crosses, fire, dew, flowers, cross motions, fortunetellings.

В'ячеслав КУШНІР
Одеса

КИЛИМАРСТВО УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННОГО ЛІСОСТЕПУ І СТЕПОВОЇ ЗОНИ БУГО-ДНІСТРОВСЬКОГО МЕЖИРІЧЧЯ ТА БУДЖАКА

Аналізується розвиток килимарства українців Буго-Дністровського межиріччя і Буджака з кінця XIX ст. Визначаються особливості орнаментики килимових виробів окремих регіонів.
Ключові слова: українці, килимарство, орнаметика, Буго-Дністровське межиріччя, Буджак

Ще у першій половині XX ст. на території південного лісостепу і степової зони Буго-Дністровського межиріччя та Буджака (сучасної Одещини) ткацтво існувало як важлива допоміжна галузь господарства українців. Тут склалися багаті традиції, зокрема килимарства, збереглося чимало його різноманітних зразків, однак ще й на сьогодні цей вид образотворчого мистецтва залишається маловивченим, насамперед на регіональному рівні.

Особливо актуальною є зазначена тема для вивчення розвитку традиційної культури українців у змішаному етнічному середовищі, яким є південь Одещини, де килимарство розвивалося впродовж століть. Тут його ще можна досліджувати на достатньо ґрунтовній джерельній основі – продукції місцевих майстрів.

Джерельна база даної розвідки сформована автором під час польових досліджень у кінці 1990-х – на початку 2000-х років. Вона ще не є достатньо повною, але дає можливість з'ясувати низку актуальних питань, зокрема таких, як з'ясування регіональної своєрідності, репрезентативних ознак килимових виробів, особливостей напрямків розвитку килимарства.

Матеріали зібрані в селах трьох територіальних зон – придністровської частини Південно-Східного Поділля – у Кодимському, сусідньому з ним Балтському районах (Баштанків, Загнітків, Круті, Кодима, Івашків, Лабушна, Балта, Пужайкове інші), в долині річки Тилігул Миколаївського району (Андрієво-Іванівка, Левадівка, Каховка), селах Буджака (Плахтіївка Саратського району; Струмок, Лиман, Нерушай, Баштанівка, Глибоке Татарбунарського району, Шевченкове, Трудове Кілійського району; Першотравневе, Кислиця Ізмаїльського району). Зазначені села знаходяться в різних природно-кліматичних зонах (Лісостеп і Степ), різних історико-етнографічних областях – Степовій Україні (Буджак) і порубіжжі Поділля та Степової України, неоднаковому етнокультурному середовищі – багатоетнічному Буджаку і майже моноетнічному (80 – 90% українців) порубіжжі.

За хронологією вироби датуються періодом від другої половини XIX ст. до 80-х років XX ст. Зразки другої половини XIX ст. зафіксовані в придністровських селах Кодимського і Балтського районів. До них відноситься килим з села Писарівка і десятки підвіконників – паратар. Примітно, що виробів другої половини XIX ст. нами не зафіксовано у Буджаку. Їх відсутність місцеві мешканці пояснюють неможливістю тривалого зберігання продукції з вовни, яку активно поїдає міль, тоді як на півночі області збереглось чимало виробів з конопель, де за основу брали, переважно, конопляну нитку, а вовняним було лише піткання.

До групи килимів входять не тільки власне килими. Ще на початку XX ст. килимами ("коврами") вважали різноманітні вироби ткацтва – ліжники, коци, килими тощо[1]. Ця традиція, принаймні у селянському середовищі, збереглась до наших днів, де під назвою "килимарство", "килими", "коври"" об'єднані різні за функціональним призначенням види ткацької продукції, але які мають притаманну їм спільну рису – вони орнаментовані. Орнаменти різні за характером (рослинні, геометричі, геометризовані), змістом сюжету, композицією, залежно від функціонального призначення кожного килимового виробу[2].

© В'ячеслав Кушнір

Отже, килимові вироби на вказаній території різноманітні за розмірами, функціональним призначенням, технікою виконання орнаментів, назвами.

Килими (кіліми, у повоєнний період часто вживається назва "ковйор"). Килим – найбільший за розмірами з виробів цієї групи. Виготовлялись для облаштування житла. Його розміщували над ліжком зазвичай на затильній стіні. Ткали з вовняної і конопляної, чи тільки з вовняної нитки. У другій половині XX ст. для основи використовували нитки промислового виробництва. Переважна більшість килимів – це вироби, зшиті з декількох полотен: середини, верхньої і нижньої смуг. Із найдавніших, зафіксованих під час польових досліджень, є килим, виготовлений у 80-х роках XIX ст., знайдений у с. Писарівка на Кодимщині (фото 1). З Кодими походить килим 20-х років XX ст. (фото 2). Килими другої половини XIX ст. знайдені тільки на півночі Одещини. Вони не збереглись в селах, що досліджувались в долині Тилігулу і у Буджаку. У Буджаку килими раннього періоду датуються початком XX ст.

У с. Баштанівка килим розміром від 2 до 4 і більше метрів називають "полок". У Десантному – налавником[3]. У с. Струмок зафіксовано обидві назви – "килим" і "полок"[4]. У с. Лиман його називають "середина" або "пілка". Це вузький і довгий килимовий виріб, яким прикрашали кут кімнати чи стіну між вікнами. Прикріплювали до стіни у вертикальному стані (фото 3, 4).

У Нерушаї килимом називають виріб розміром більше кадрелі, навіть якщо вони мали однаковий орнамент[5]. У Шевченковому килими називали також пілкою. Примітно, що у повоєнний період тут виготовляли килими менших розмірів, ніж до війни[6]. Ткали килими у Першотравневому (фото 5), Кислицях (має назву "середина") (фото 6), Трудовому.

Вживають в селах Буджака й назви "кілім", "гладії". Останні за розмірами, орнаментикою не відрізняються від килимів, але виділяються місцевим населенням в окрему групу за одним критерієм – технікою виконання орнаменту – він схожий на вишивку гладдю. (фото 7). Виконане у такій техніці зображення, на відміну від килимового, одностороннє, а не двостороннє. Ймовірно, вона запозичена з шитва. Принаймні зовні південносхідна техніка вишивки "качалочка", яка є однією з найдавніших у Південно-Східному Поділлі[7] і техніка місцевої "гладії" ідентичні. Щоправда, така техніка, на відміну від розповсюдженої у Буджаку, де вона відома не тільки у ткацтві молдован, а й українців, не поширена у килимарстві Південно-Східного Поділля. Натомість відома ця техніка й у шитві сусідніх районів, зокрема Каушанського (республіка Молдова). Рослинний орнамент жіночої кофти з молдавського села Борисівка виконаний саме у такій техніці (фото 8).

Паратари (палатари, паратар) – ткані, довгі і вузькі вовняні полотна. Ними прикрашали в основному чільні і причільні стіни над лавками у "малій хаті" і обов'язково у "великій хаті". Під різними назвами поширені в трьох районах, що досліджувались (фото 9,10,11). Орнаменти виконані перебірним тканням із різнобарвних ниток. У Буджаку використовували техніку "гладії" (фото 11). На півночі Одещини паратари мали таку ж орнаментику як і килими. Це композиції з геометричних, рослинних, зооморфних мотивів. Характер орнаменту, розміщення його на полотні, як і на килимах, відповідає традиції певного хронологічного періоду, відображає еволюцію орнаментики[8].

У селах Буджака лексема "паратари", "паратар" не розповсюджена. У Баштанівці вироби такого типу називають "кадрік" (від "кадрелі"). Назва "кадрелі" відома і на півночі Одещини – на Кодимщині, однак диференціюючі ознаки і відмінності паратар і кадрель респонденти назвати вже не можуть, хоча окремі з них вказують, що кадрелі виготовляли з конопляних ниток, а паратари – з вовняних.

У с. Баштанівка кадрік прикрашали геометричним чи у комбінації з рослинним орнаментом. В одному варіанті це була сітка з клітинок квадратної форми, у другому – троянда чи яблуко у клітині.

У с. Струмок такі вироби з аналогічною як і у Баштанівці орнаментикою називають "кадрелька". "Вибирали кадрелку" і в с. Нерушай.

Не вживають назву "паратари" і в с. Трудове. Тут виріб для стіни під вікном називають "пілка".

Примітно, що і в сусідніх молдавських селах відома тільки одна назва – "кадрєл". Ним прикрашали, зазвичай, чільні стіни під вікнами. Орнаментальні ж мотиви на багатьох зразках кадрєл аналогічні килимовим. Зафіксовані нами у молдавському селі Борисівка, українсько-

молдавському селі Глибоке вироби, виготовлені у 1930 – 40-х роках, як і килими, орнаментовані трояндами з листками і обрамлені смугою дрібних троянд, як і в українських селах. Однак тут, на відміну від "кілімів", зустрічаємо геометричні мотиви у вигляді квадратів, в середині яких такою ж технікою "гладі" розміщено зображення яблука з двома листочками (фото 12). Слід відзначити, що мотив – "яблуко з двома листочками" – майже ідентичний на всій території півдня Буджака як в українців, так і в молдован.

Налавники. Виготовляли налавники з конопляних і вовняних ниток. Орнаментика налавників одноманітна – різнокольорові смуги. Налавником застилали лавки і ослони. Тільки у Південно-Східному Поділлі назва "налавник" відповідає його функції як виробу. В інших двох районах (у Буджаку і долині Тилігулу) налавниками називають й інші килимові вироби. У с. Баштанівка їх називають "шарфові дорожки". У с. Десантне налавниками, крім тих, що застеляли лавки, називають рядна і доріжки на підлогу (пілка – В.К.). Аналогічну ситуацію спостерігаємо і в с. Струмок, де навіть пілки на підлозі називають налавниками. У с. Лиман налавником називають виріб для застелення канапи (Фото 13).

У с. Шевченкове налавники для застелення лав були святкові і буденні. Святкові налавники ткали з відбіленого клоччя та з вовни. Частина виробів до налавників ніякого відношення не мають. Це звичайні залавники чи підвіконники, паратари чи кадрелі занадто великих розмірів, які неможливо використовувати для застелення лавок (фото 14).

Пілки. Тепер їх здебільшого називають "дорожками". У деяких селах Буджака пілкою називають й килим. Це конопляні чи комбіновані ("прадіво" і вовна) вироби завдовжки у декілька метрів. Використовувались для застелення підлоги житла.

Орнамент пілок різнобарвний смугастий, виконаний човниковим тканням. У с. Загнітків, м. Кам'янка (сусіднє місто у Придністров'ї), у с. Лиман у Буджаку виробляли й ритуальні пілки для поховального обряду. Вони відрізнялися від інших порівняно обмеженою гамою кольорів вузьких смуг на білому тлі, або композицією, в якій домінують два кольори.

У деяких селах Буджака ця назва виробу вийшла з ужитку, в інших використовується щодо назв різноманітних килимарських виробів. Наприклад, у с. Струмок термін "пілка" не вживають і не знають, хоча ці вироби виготовляли і користувалися ними.

У с. Лиман "середину" також називають "пілка".

Майже виходить з вжитку, а разом з ним і назва, такого виробу як рядно – зшите з двох-трьох пілок простирадло. Тільки в окремих селах з порівняно міцними традиціями ткацтва ще можна бачити рядна. Одне з таких знайдено в с. Шевченкове (фото 15).

Вироби з комбінованого піткання. Масштабного поширення набувають з другої половини 60-х років, хоч відомі і на початку XX ст. Матеріалом для ткацтва стає призначений для утилізації одяг, розрізаний на вузенькі смужки. З такого матеріалу ткали пілки, які своєю орнаментикою не відрізнялись від традиційних.

Деякі види килимової ткацької продукції виготовлялись тільки у Буджаку. До таких належать однотонні за кольором вироби з рельєфним орнаментом. У селах Буджака вони мають різну назву, але не мають локальних відмінностей. Їх використовували як простирадло чи матеріал для пошиву ковдр. Ткали такі простирадла і в с. Струмок, в українсько-молдавському селі Глибоке.

В українсько-молдавській Баштанівці такі виробі називають молдавською "шийшіци" (укр. "5 підніжок"), оскільки вироблялись на верстаті з п'ятьма підніжками. У с. Десантне такий виріб має майже аналогічну назву – "п'ятіца". У с. Лиман – "латана". У с. Першотравневе його називають "одіяло".

У с. Баштанівка ткали вовняні пояси для чабанів. Завдовжки не менше 1,5 м., завширшки до 0,2 м. Такий пояс оберігав чоловіка від холоду. Колір пояса білий, іноді з рожевим відтінком. Однак вони не були поширеними в українців. Принаймні у с. Баштанівцка українці їх не ткали.

Таким чином, зразки килимових виробів трьох територіальних зон засвідчують наявність спільного і відмінного.

До спільного слід віднести використання сировини (вовна, "прадіво", бавовна), спосіб її обробки і підготовку до виробництва, технологію ткання. Багато спільного простежується і в термінології: назвах сировини, знаряддях її обробки, частково назвах виробів. Щодо підготовки сировини до ткацтва, суттєвих регіональних особливостей не простежується. Майже немає

відмінностей у технології виробництва. Килимові вироби виготовляли на горизонтальному верстаті чи на кроснах. Однак слід зазначити, що на Кодимщині і Балтщині, у Буджаку значно більше, ніж у селах долини Тилігулу, виробів, виготовлених на чотирьох – пяти підніжках. Використання такої технології є свідченням більш високої майстерності виконавців і, відповідно, вищої якості продукції.

До спільного відноситься й орнаментика виробів, особливо другої половини XX ст. Власне килими і більша частина підвіконників прикрашались рослинними орнаментами – трояндою з листками у різноманітних композиційних варіантах. Геометричні елементи орнаментів мали місце, але поступово витіснялись брокарівськими. Орнамент ряден, пілок, налавників складався з набору різнокольорових вузьких смуг.

Значно більше відмінностей простежується в орнаментиці першої половини XX ст., кількості видів килимової продукції, термінології, техніці виконання орнаментів. У сукупності вони й відображають специфіку розвитку килимарства в кожній з трьох зон – придністровських районах Південно-Східного Поділля, Буджака та одного з районів (частина Миколаївського району) р. Тилігул.

Специфічні особливості килимарства кожного з визначених районів формувались впродовж кількох століть під дією низки різноманітних чинників.

Початок формування регіональних традицій Південно-Східного Поділля відноситься до XV – XVI ст., коли українці вже не покидають порубіжжя степу і лісостепу. В цей час, як відомо з письмових джерел, українці басейну річки Савранки добре знають цей край. На наступному більш інтенсивному етапі заселення на початку XVIII ст. разом з українцями селяться й молдовани. Саме у придністровських районах – Кодимському, Котовському і сусідніх з ними Балтському, Ананьївському відбулось взаємопроникнення ткацьких традицій українців і молдован, що й активізувало ткацтво як прибуткову галузь й визначило перспективу розвитку килимарства на більш ніж двохсотлітній період. Не випадково Вацлав Ржевузький заснував у 20-х роках XIX ст. відомі своєю продукцією далеко за межами регіону килимарські майстерні у Саврані, Байбцзівці[9], забезпечивши їх функціонування висококваліфікованими місцевими майстринями, яких тут було вдосталь. Адже до зайняття ткацтвом у цьому регіоні спонукали й економічні умови. У Балтському і Ольгопільському повітах, де найбільш займалися ткацтвом, середня забезпеченість землею складала 4,7 десятини на господарство, безземельних ткачів у двох повітах нараховувалось 0,4%. Натомість овець – постачальників сировини – припадало у середньому 28,8 голів на господарство[10]. Поєднання традицій українців і молдован позитивно позначилось на якості килимарства, підвищило його конкурентноспроможність, забезпечило стабільний розвиток. Тому навіть у 1950-х – 1970-х роках лише тут виготовляли для задоволення власних потреб і на ринок повний традиційний набір килимарських виробів: килими (коври), паратари, налавники, рядна, пілки.

По іншому розвивалось килимарство в зазначених селах Миколаївського району. Міграційний фактор на початку XX ст., соціально-економічні умови не сприяли розвою ткацької традиції. У с. Ісаєве у 1950-ті роки килимові вироби ткали тільки три особи, та й ті були людьми похилого віку[11].

Причинами занепаду ткацтва стало різке скорочення сировинної бази, часткова втрата традицій внаслідок переселенського процесу. До колективізації ткацтво все ж мало місце і існувало як допоміжний вид господарської діяльності. Більш того, ще на початку XIX ст. дослідники виділяли у Прибузькій зоні, поблизу якої знаходились вказані села долини Тілігулу, окремий тип орнаментики килимових виробів. Однак уже в 1930-х роках з організацією колгоспів і занепадом вівчарства масштаби килимарства зменшуються. Коноплю хоча й вирощували у достатньо великих обсягах, однак вона не використовувалась у домашньому виробництві, її відправляли для подальшої переробки до міст для промислового виробництва.

Негативно на розвитку ткацтва позначився і переселенський процес. На початку XX ст. продовжувалось заселення південних земель лісостепової зони і степу. Зав реформою Столипіна на землі сучасного Миколаївського району Одещини переселялись українці насамперед з найближчих районів: сучасних Ананіївського, Балтського, Любашівського, Котовського, Савранського, з регіонів України. За свідченням Яковенко Альбіни, її дід прибув на нове місце з Ананьївського району на початку XX ст. Тут йому "нарізали" 18 десятин землі[12].

Потік переселенців продовжувався і у 1920 – 30 роки. Тобто, українські села формувались з переселенців ближніх і віддалених регіонів України, що негативно впливало на обрядову практику і традиції в цілому. Зі скороченням обрядової практики зникала потреба і в обрядових атрибутах, зокрема у виробах ткацтва і шитва. Вже в кінці 1930-х – 40-х роках для весілля у с. Миколаївка III (сучасне с. Левадівка) користувалися рушниками промислового виробництва. Вишивання рушників, за винятком окремих осіб, практично припиняється. Відтворення традиції шитва у 1950-х роках відбувалося переважно в школах на уроках праці, однак йдеться власне лише про відродження шитва, а не традиційної місцевої орнаментики. Вона остаточно втратила регіональні властивості ще у довоєнний період. У 1970-х роках орнаменти копіювали із платівок, часописів.

За двома напрямками розвивалось килимарство у Буджаку. За одним з них розвиток килимарства відбувався за усталеною українською традицією, інший – під значним впливом більш розвинутих, зокрема молдавських традицій. До першого належить килимарство с. Шевченкове, де традиції килимарства не були втрачені і населення забезпечувало більшу частину побутових потреб власним виробництвом аж до 1980-х років. В таких селах виробляли традиційний набір килимових виробів з відповідними усталеними назвами, а мистецтву ткання приділялась особлива увага. За приклад можна навести ще існуючу у другій половині XX ст. у с. Лиман практику випробовування майбутньої невістки умінням ткати. Саме в таких селах зберігся більш різноманітний набір килимових виробів і простежується менше запозичень.

По іншому розвивалось килимарство в селах, де мешканці активно запозичували технологію виробництва, орнаментику виробів. Йдеться, насамперед, про села, де ткацтвом займалась невелика частина селян, вироби яких не могли конкурувати з високоякісною продукцією майстринь, зокрема сусідніх молдавських сіл. Навіть мешканці с. Шевченкове іноді замовляли килимові вироби у сусідньому молдавському с. Дмитрівка. У с. Струмок уже в довоєнний період ткачів було мало. Стасі Феодосія Вакулівна 1929 року народження із с. Нерушай хоча й успадкувала від своєї матері – визнаної майстрині – мистецтво килимарства, але сама вже не ткала. Таких прикладів чимало. У с. Першотравневе у довоєнний період ткацтвом займалась більша частина населення, але з організацією колгоспів у повоєнний час обсяги домашнього ткацтва суттєво зменшились. Килимарство поступово занепадало і зникало. Мешканці таких сіл активно запозичували насамперед технологію виготовлення виробів на трьох і більше підніжках, орнаментику. При цьому назву виробу не завжди залишали незміненою. Вона була: молдавською, перекладом з молдавської, і навіть такою, що не відображає специфіку виробу. Для прикладу наведемо назви одного і того ж виробу в українських селах: у с. Баштанівка – "шийшіци", у с. Десантне –"п'ятіца", у с. Лиман – "латана", у с. Першотравневе –"одіяло". Подібне спостерігаємо і в назвах техніки виконання орнаментів. Назва "гладії" розповсюджена серед українського і молдавського населення тільки в деяких районах Буджака і в Пониззі обох берегів Дунаю. У с. Баштанівка її використовують, однак назви вона не має.

Отже, найбільш стійкими виявились традиції килимарства придністровських районів півночі сучасної Одещини. Тут зафіксовано достатньо велику кількість килимових виробів і широкий спектр назв: килими, пілки, налавники, рядна, паратари. Продукцію виготовляли не тільки для задоволення власних потреб, але й для продажу. Для мешканців Кодимського, Балтського і сусідніх з ними районів виробництво килимів як прибуткове ремесло існувало ще в 1970-ті роки, а окремі села можна вважати осередками виробництва килимарської продукції.

У Буджаку розвиток килимарства відбувався в традиційному руслі в моноетнічних українських селах, хоча й там простежуються запозичення. У біетнічних поселеннях, здебільшого українсько-молдавських, українські килимарські традиції зазнали відчутного молдавського впливу і в процесі трансформації частково втратили етнічну своєрідність. В українських селах, які задовольняли значну частину своїх потреб через замовлення ткацької продукції, килимарство майже зникає в середині минулого століття.

---

[1] Украинское народное творчество. – Серия II. – Ковры. – Полтава, 1913.

[2] Еволюція орнаментики килимарства, зокрема і ткацтва в цілому, потребує окремого дослідження.

[3] Щирба Марія Тихонівна, 1922 р.н., с. Десантне Татарбунарського району Одеської області.

[4] Ушакова Надія Афанасіївна, 1935 р.н., с. Струмок Татарбунарського району Одеської області.

[5] Стасі Феодосія Вакулівна, 1929 р.н., с. Нерушай Татарбунарського району Одеської області.

[6] Шаргородська Віра Андріївна, 1944 р.н., с. Шевченкове Кілійського району Одеської області.

[7] Кушнір В.Г. Традиційне ткацтво на Кодимщині // Записки історичного факультету. – Одеса, 2003. – Вип.13. – С.35.

[8] Там само. – С.31.

[9] Прусевич А. Ковровое производство // Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916. – С.296.

[10] Там само. – С.301.

[11] Пшенишнюк Василь Якович, 1921 р.н., с. Ісаєве Миколаївського району Одеської області.

[12] Яковенко Альбіна, 1940 р.н., с. Андрієво-Іванівка Миколаївського району Одеської області.

Анализируется развитие ковроткачества украинцев Буго-Днестровского междуречья и Буджака с конца XIX в. Определяются особенности орнаментики ковровых изделий отдельных регионов.

Ключевые слова: украинцы, ковроткачество, орнаментика, Буго-Днестровское междуречье Буджак.

The development of carpet weaving of Ukrainians in the Buh-Dnestr interfluve and Budzhak region from the end of the 19t century is analyzed in this article. The features of carpet ornamentation from different regions are classified here.

Keywords: Ukrainians, carpet weaving, ornamentation, Budzhak, Buh-Dnestr interfluve.

Фото 1. Килим. Друга пол. XIX ст., с. Писарівка.

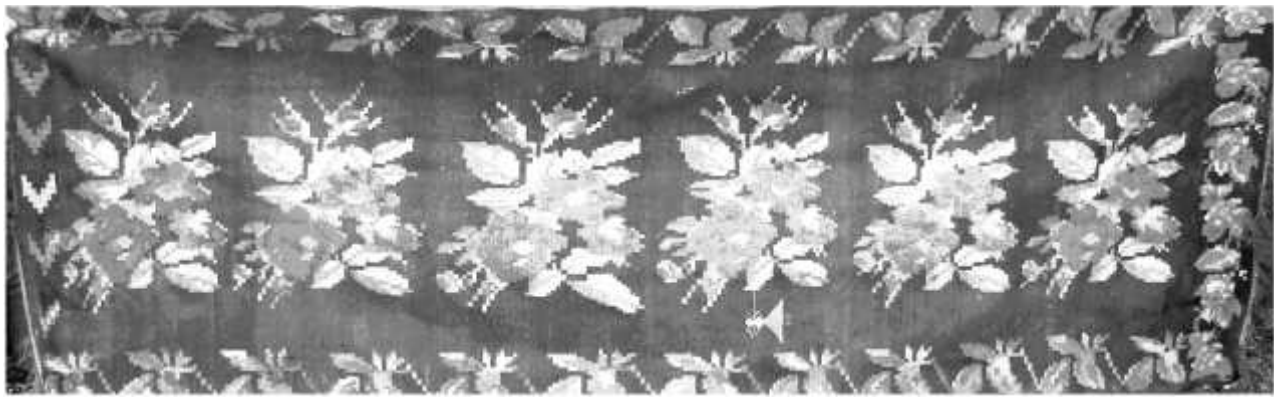

Фото 2. Килим, 1920-ті роки, м. Кодима.

Фото 3.Налавник. с. Лиман. 1970-ті рр. (вертикальний).

Фото 4. с. Плахтіївка.

Фото 5. Килим, с. Першотравневе. Техніка виконання орнаменту – "гладії".

Фото 6. Середина 1920-х рр., с. Кислиця.

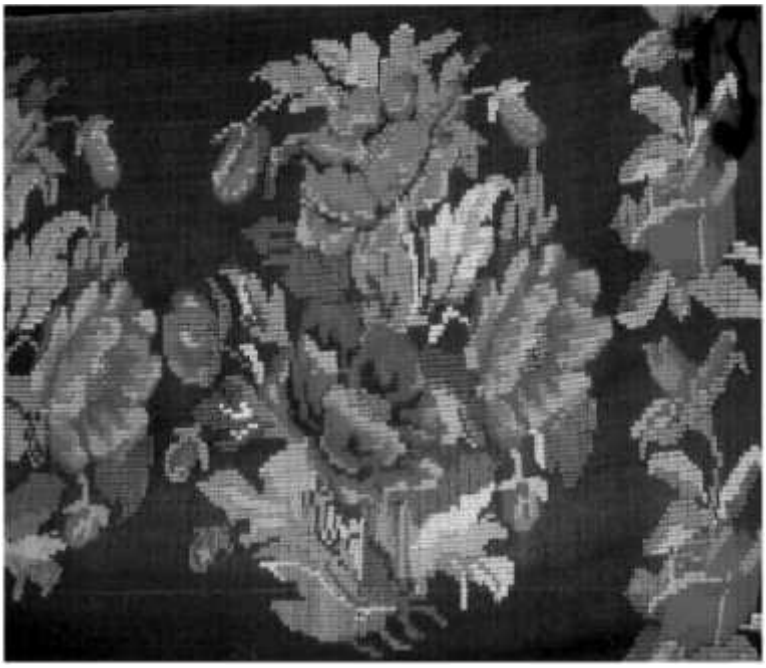

Фото 7. Пілка (фрагмент килима), с. Шевченкове. Початок 1960-х рр. (техніка орнаменту "гладії").

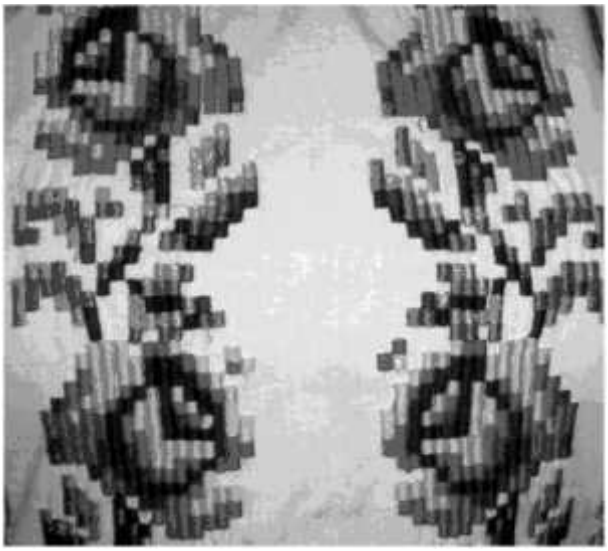

Фото 8. Фрагмент вишивки, с. Борисівка.

Фото 9. Паратари. Друга половина XIX ст., с. Баштанків.

Фото 10. с. Плахтіївка.

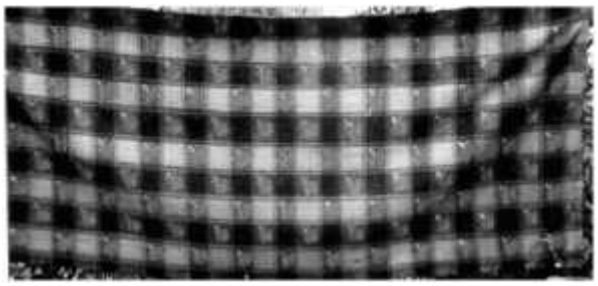

Фото 11. Пілка, с. Десантне.

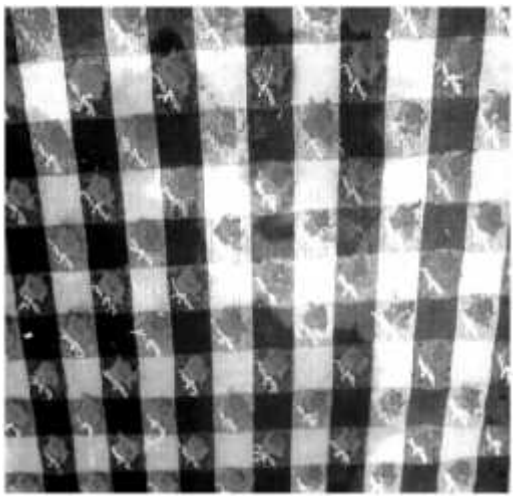

Фото 12. Кадрєл (кадрік), с. Глибоке.

Фото 13. Налавник (пілка), 1930-ті рр., с. Лиман.

Фото 14. Налавник. 1930-ті рр. с. Шевченкове.

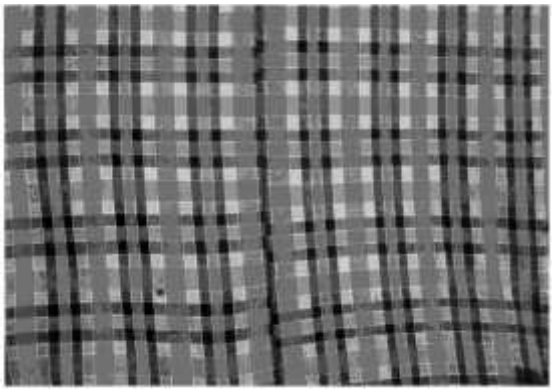

Фото 15. Рядно, с. Шевченкове, 1930-ті рр.

Sogu HONG
Seoul

UKRAINIAN ETHNICITY IN THE HOMOGENEOUS MAINSTREAM CULTURE

Соґу ГОНҐ
Сеул

УКРАЇНСЬКА ЕТНОКУЛЬТУРА В ГОМОГЕННІЙ ПАНІВНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті автор розглядає чотири елементи – білу англосакську культуру, популярну культуру, засоби масової інформації та весільну індустрію, які відіграють важливу роль у формуванні домінуючої канадської весільної культури, а також як канадці українського походження враховують ці елементи у плануванні своїх весіль. Дослідження показало, що канадці українського походження не завжди пасивно асимілюються в домінуючу культуру і у багатьох випадках активно пристосовують свою етнічну ідентичність до пануючої культурної тенденції, а також до інших етнічних культур.

Ключові слова: українська етнічність, пануюча культура, етнічне весілля, іммігрантська культура, асиміляція.

I. Introduction

Most Canadians are descendants of immigrants, people who once chose to leave another country and to live in Canada. Ukrainians began immigrating to Canada over one hundred years ago. Along with any possessions that they might have had, Ukrainian immigrants brought to Canada the customs, songs, stories, and other folklore that were a part of everyday life in the old country. Many immigrants did not speak English and were not familiar with Canadian life. They often settled in ethnic settlements and created small cultural islands in places and groups where they could feel at home. In their families and in larger communities, immigrants could speak the language and practice the traditions of their homelands.

Ukrainian immigrant children, like all other children, wanted to be like their peers. Their Canadian teachers and others sometimes made them feel ashamed of their parents and the non-Canadian traditions they had followed at home. For reasons such as this, some immigrant families rejected the language and folklore of their parents in order to better adapt to Canadian culture.

Unlike their parents, however, the grandchildren of Ukrainian immigrants have different emotional conflicts about their cultural heritage. Third- or fourth-generation Ukrainians speak English very well and have grown up like most other mainstream Canadians. Members of this generation sometimes have an interest in their family's past and look to earlier generations of their family or to the homeland of their ancestors for ways to express their personal ethnic identity. They are no

© Соґу Гонґ

longer immigrants. Their everyday lives are like the lives of mainstream Canadians, and yet they maintain a sense of specific cultural identity. Folklore can be a powerful symbol of their ethnic heritage.

In this study I aim to discuss specific aspects: the culture and ethnic identity not only of the descendants of Ukrainian immigrants (1st, 2nd, and 3rd generation Canadians), but also of recent immigrants from Ukraine[1]. Do they still wish to maintain their ethnic heritage and identity? What kinds of symbols do they use to express their ethnic identity? These are some of the issues that this study will touch upon, explaining why and how descendants of Ukrainian immigrants identify themselves with their ethnic heritage during their weddings, which can include multiple ethnic symbols and customs.

Some sociologists have attempted to prove that ethnic identity in Canada is a temporary matter and that all ethnics will be assimilated into Canadian mainstream culture while the boundaries between it and ethnic groups disappear. Similarly, the maintenance of ethnic identity has been assumed to be an issue caused exclusively by ethnic groups themselves rather than by features inherent in the society at large.

The proportions of Ukrainian Canadians of single and multiple ethnic origins reflect the proportions of endogamy and exogamy in this group. Some scholars have used the proportions of ethnically endogamous and exogamous marriages as indicators of acculturation and assimilation[2] and have tried to use these proportions to indicate the degree to which the minority ethnic groups are being integrated into Canadian society. The statistical data may do so, but it would be inaccurate to view assimilation and integration as the only trends; processes that might culminate in the eventual absorption of the Ukrainian ethnic group into the larger culture and general population. Change is not occurring in only one direction.

According to Isajiw (1974), "neither of these assumptions can be justified" because "much evidence indicates that in North America, ethnic identities persist beyond cultural assimilation and that persistence of ethnic identity is not necessarily related to the perpetuation of traditional ethnic culture"[3]. Moreover, even Gans, who proposed the concept of "symbolic ethnicity" and argued for strait line assimilation in 1979, admitted in 1996 that he had been wrong to predict the disappearance of ethnic and racial groups by assimilation and acculturation[4].

I think the problem of ethnic identity "is not so much a matter of faster or slower assimilation, and non-assimilation"[5], as of how, why, and when people ethnically identify themselves, and with what meaning and effects. The emphasis on assimilation and the skeptical view of ethnic identity do not interest me as a basis for study. In this study I attempt to prove the following aspect: the stereotypical perception of contemporary weddings that they are influenced by transnational capitalism and have become mass-marketed and homogeneous is not always right. In this study, I will discuss four elements (White Anglo-Saxon culture, popular culture, the mass media, and the wedding industry) that play important roles in creating the dominant mainstream Canadian wedding culture and review how Ukrainian Canadians respond to those elements in planning their weddings. Throughout this study, I will discuss whether or not Ukrainian Canadians are passively assimilated into mainstream culture.

The main method of collecting information was the recording of interviews with Ukrainian Canadians and their spouses who had married within the last 15 years as well as with other participants who had directly participated in Ukrainian Canadian weddings. The Ukrainian Canadians in this study include not only those who are descendants of Ukrainian immigrants, but also those who are recent immigrants themselves. I attempted to interview each husband and wife as a couple together. I chose to limit myself to weddings that had occurred in or near Edmonton. I interviewed around 50 couples, but for this study I introduced mainly 3 interviews (see Appendix). In order to determine what images were available from popular culture for a bride and groom making their wedding decisions, I examined films, television shows that included wedding scenes, wedding magazines, and other professional literature such as brochures, advertisements, and special sections of newspapers devoted to coverage of weddings.

II. Marriage patterns based on empirical data

The marriage patterns of populations of Ukrainian origin have been rarely discussed. One good source explaining the marriage patterns of various ethnic groups, including Ukrainians, is Richard's (1991) study Ethnic groups and marital choices, which was based on the 1971 census[6]. Richard focused on the pattern of intermarriage, examining various factors such as the sex ratio, ethnic-connectedness, percentage of urban participants, occupational status, educational attainment, and percentage of native-born participants. Richard's study indicated several reasons for the increase in the proportion of people of multiple ethnic status, or, in other words, for the increase in intermarriage. First, an imbalance in the population for each sex causes marriage between people of different ethnic origins. Second, high levels of educational and occupational attainment are associated with intermarriage[7]. Third, the distribution of ethnic populations into urban and rural residence has implications for intermarriage. It is expected that, all other things being equal, individuals living in urban areas are more likely to intermarry than those living in rural areas[8]. Among these three reasons for the increase in intermarriage, I discuss more about the first two in the following.

Richard (1991) explained that the "sex ratio" is the number of males per hundred females. According to Kalbach (1989), expanding populations in developing areas that attract large numbers of international migrants are generally characterized by excess numbers of males[9]. The Ukrainian population in Canada had a proportionately larger number of immigrants, and hence, more males, than many other ethnic populations that had settled earlier in Canada. In reality, the Ukrainian sex ratio was as high as 118:100 in 1921, so the pressure to intermarry would have been high among the early Ukrainian male immigrants. According to Swyripa (1993), an imbalanced sex ratio, with a surplus of adult males, joined forces with the demands of homesteading to exaggerate and exploit the traditional peasant concept of marriage as an economic necessity. 'Bride-wanted' advertisements in the Ukrainian immigrant press represented one response of bachelors deprived of a traditional source of potential wives by a novel and unnatural situation, particularly for men who lived away from the bloc settlements. Letters to the press from men working in Lethbridge and Vancouver, for example, spoke of the men's loneliness without Ukrainian girls and tried to entice them with promises of well-paid jobs in the service industries or the local hotels[10]. The Ukrainian sex ratio decreased to 109:100 by 1961 and to 104:100 by 1971, becoming more closely approximate to that for the total Canadian population over the entire age range.

As previously noted, Richard (1991) argued that high levels of education also tend to influence patterns of intermarriage. Presenting the percentage of illiterate Canadians by ethnic origin, she explained that the English were the most literate of the ethnic populations, reflecting their social and economic dominance. These data suggest that those wishing to marry in 1871 would have most likely preferred an English spouse and, in 1971, one of British origin generally. English Canadians' levels of occupational and educational status would have made them statistically more desirable as marriage partners than people of other ethnic or cultural groups[11].

Who married whom

The ethnic choices for husbands of Ukrainian origin in 1981 and 1971 are presented in the statistic data, which was adapted from Darcovich work[12]. According to the data, the percentage of endogamous marriages decreased from 54% in 1971 to 40% in 1981. In 1981, husbands of Ukrainian single origin tended to find their marriage partners more frequently among Ukrainian women of single origin than among Ukrainian women of multiple origin. Ukrainian husbands of multiple origin found Ukrainian wives more often among women of multiple origin than among women of single origin. In the case of exogamy, a significantly larger proportion of husbands of Ukrainian origin acquired wives of British origin compared to wives of all other ethnic origins. As well, around 10 percent more Ukrainian husbands of multiple origin (37%) acquired British ethnic wives than Ukrainian husbands of single origin (27.7%). High proportions of Ukrainian husbands also selected wives from ethnic groups (e.g., the Polish group) that were culturally similar. Finally, a greater percentage of foreign-born husbands of Ukrainian origin (27.9 %) than Canadian-born husbands (9.6 %) found Polish wives[13].

The current endogamy rate for Ukrainians in the Edmonton area is not readily available. I suggest that intra-ethnic Ukrainian weddings are much less frequent than inter-ethnic marriages. The endogamy rate in my sample is approximately 60 % much higher than a representative sample would be.

III. The wedding industry and ethnic weddings in Edmonton

Focusing on the stereotypical white wedding, which permeates both the culture and the industry in America, Ingraham (1999) provided some insight into how weddings are used to reinforce the dominance of heterosexuality in U.S. media and popular culture. She argued that the contemporary wedding under "transnational capitalism" is, in effect, a mass-marketed, homogeneous, assembly-line production[14]. She also pointed out that enormous profit-making ventures benefit from wedding productions, which have become extravagant spectacles encouraging the accumulation of material goods[15].

According to Ingraham, the wedding industry had to create the fantasy of the once-in-a-lifetime extravaganza/spectacle, or this industry would have ceased to exist. This fantasy is maintained by the "wedding-ideological complex"[16]. American institutions and popular culture begin preparing women from childhood for their eventual role as the centre of attraction and producer of the public wedding spectacle. Over and over again, women proclaim they have been waiting for this spectacle since they were young children. Barbie dolls with bridal gowns and bridal parties; "My Size Bride Barbie," which allows girls to try on Barbie's wedding gown; Disney films; television cartoons and sitcoms; soap operas; messages from family members; girls' roles as flower girls and junior bridesmaids; and wedding toys that invite little girls to plan a pretend wedding all contribute to this effort[17].

Bridal magazines also make it their business to prepare the bride for her part in "the most important day of her life" and for planning "her day." Slogans such as these frequently appear throughout bridal literature. By producing and exploiting the well-developed fantasy of the "perfect" wedding with the future bride as the "perfect" bride with a "perfect" romance, the wedding industry is able to promote accumulation[18]. As part of the wedding-ideological complex, media constructions of celebrity weddings play a powerful part in linking romance with accumulation. Represented as "reality," celebrity weddings appeal to readers as actual manifestations of the fairy-tale or storybook romance[19].

The "wedding-ideological complex" is working not only in America, but also in Edmonton, Canada. According to the 2001 census, Edmonton is the sixth-largest city in Canada. This census showed that half of the Canadian population resides in four metropolitan centres: the Golden Horseshoe of southern Ontario, Montreal and surrounding area, British Columbia's lower mainland and southern Vancouver Island, and the Calgary-Edmonton corridor. Seven cities in these regions have been growing twice as fast as the national average, with Calgary experiencing the biggest increase, and Edmonton's economy remains one of the strongest in the country. According to the Conference Board of Canada (2003), the Edmonton-Calgary corridor (which has a GDP of $83 billion) has Canada's third-largest regional economy. I assume that the growth of the population and economy in Edmonton benefits the wedding market in Edmonton.

Between September 2003 and January 2004, four bridal shows were held in Edmonton: the Bridal Expo (September 28, 2003), the Bridal Showcase (October 26, 2003), the Bridal Fair (January 11, 2004), and the Bridal Fantasy (January 18, 2004). At each show, sixty to eighty wedding-related companies exhibited their products. Those exhibitors are engaged in the following businesses: accessories, bridal fashions, cake, cosmetics, custom design, deco & rentals, event planning, flowers, gift registry, honeymoons, house & home, invitations, lingerie, men's tuxedos, music, photography, publications, facilities, transportation, videography, websites, wedding planning, and others.

One of the oldest bridal shows in Edmonton is the "Bridal Fair," which has been held for 29 years since making its debut. The 2004 event included two fashion shows at 11:30 a.m. and 3:30 p.m. featuring the latest in bridal wear and lingerie as well as the new formal wear for men. The Fair also organized a "Bridal Gown Gallery" where customers could purchase discontinued bridal gowns at drastically reduced prices. The Fair's marketing strategy included two door prizes: "an all-inclusive honeymoon in Jamaica" and "a beautiful set of matching gold diamond wedding bands."

Bridal shows have become a one-stop market-place for a bride and groom to buy all they need

for their wedding. The Bridal Fair in Edmonton advertised itself by using statements like the following: "Bridal Fair 2004 is a chance for couples to plan their whole wedding, in just one day!"[20] The Bridal Fair's target was not only the bride and groom but also their family and friends: "So if a wedding is in your future, bring along your partner, your family and your friends and find out what's new and exciting in the world of weddings"[21].

As Ingraham argued, the whole wedding business is supported by the "wedding-ideological complex." Not only business companies but also the mass media play a major role in promoting the fantasy of the spectacle. The Bridal Fair in Edmonton was sponsored by a local newspaper, the Edmonton Journal, EZ Rock 104.9, Weddingbells magazine, Air Canada Vacations Super Clubs and Uniglobe/Geo Travel.

In the same month when the Bride Fair was held, many programs on weddings appeared on television: "On Jan. 24, the Australian series Marry Me premieres, followed the next day by an eight-part Canadian series, Get Me To the Wedding. Top off the evening with Hollywood's Ten Best Wedding Movies, featuring wedding moments with tinsel town's most beloved stars. The "matrimania" continues the succeeding weekend with more of Get Me to the Wedding, along with special marriage-themed episodes of The Shopping Bags, Style VIP, The Right Fit and Stylin' Gypsies..."[22] This information indicates how the mass media focus people's attention on weddings, by supporting the wedding business and helping to create the "fantasy of the spectacle" ("Matrimania is coming").

A few days before the Bridal Fair, the Edmonton Journal, contained a three-page special section on weddings. This section's headline was "Star-struck weddings: How celebrity nuptials have influenced Canadian brides"[23]. The reporter began by describing the influence of celebrity weddings on Canadians' weddings. Even though "the splashy, overwrought nuptials of A-listers such as Celine Dion, Wayne Gretzky and David Beckham set a standard that was as inimitable as it was ostentatious"[24], celebrity weddings no longer mean "overdone" because from the choice of music to the colour of the table linens, a budget-strapped bride can always find something to copy. Quoting Sacks, the wedding planner for Jennifer Lopez and Ben Affleck, Harris mentioned that "celebrity marriages will never lose their appeal in the public eye. And that's saying a lot, given in the matrimania currently consuming Canadians"[25]. According to McGill, editor-in-chief of Weddingbells, a bridal publication in Canada, "Brides want to know what the Hollywood set is doing so they can get inspired by it... From a fashion perspective, there's a lot of influence"[26]. McGill continued, "Brides want to take little elements from celebrity weddings and put their own spin on it, so they can feel like they're having their own glamour moment"[27].

Harris (2004) also mentioned that although the wedding industry produces homogeneous weddings, the Canadian wedding has its own distinctive characteristics. For example, the average Canadian wedding costs around $ 22,000 or about $ 5,000 less than a typical U.S. wedding. Also, Canadians tend to emphasize heritage and symbolism when deciding upon where to marry. Quoting Willington, the Canadian coordinator for the International Association of Bridal Consultants, Harris pointed out that even though the traditional church ceremony and hall or hotel reception are becoming less popular than they were previously, Canadian couples like places with a view – particularly those that have heritage and symbolism. Today, Canadians want to get married at a special location and create a theme for their wedding ceremonies.

No one can deny the wedding industry's powerful influence on Canadian weddings. However, the wedding industry's effect on the expression of ethnic identification in Canadian weddings is questionable. As Leeds-Hurwitz (2002) stated, secular wedding specialists can most conveniently organize a wedding if they can stick to what they have already learned to do well, rather than having to incorporate new and different elements into the ceremony[28]. Even though the wedding industry and mass media play a major role in creating mass-marketed wedding productions, the bride and groom as well as the other wedding participants can always find ways to make a wedding distinctive. One strategy available is to enhance the visibility of ethnicity and to use ethnic symbols. In the following chapters, this study will focus on the individual's and community's creativity in constructing and inventing a variety of ethnic elements in wedding ceremonies.

IV. Case Study: Interaction between the Ukrainian group and the "mainstream"

Canada has numerous ethnic groups that do many things differently. However, Canadians use two official languages in many situations, and share a common body of media products: books, magazines, newspapers, television shows, films, and the Internet. As a result, Canadians share many assumptions and expectations. In particular, Canada has strong tradition of what may be termed the "dominant mainstream Canadian culture." According to Crane (1992), "the dominant culture is always presented as the culture, the reference point for the society as a whole"[29]. This section discusses several elements (white Anglo-Saxon culture, popular culture, mass media, and the wedding industry) that play important roles in creating the dominant mainstream Canadian wedding culture and also examines how Ukrainian Canadians respond to those elements in planning their weddings.

1. Anglo-Saxon culture

Leeds-Hurwitz (2002) used the concept of "White, Anglo-Saxon, Protestant culture" to explain the dominant mainstream American culture. Some Canadians think that white [Anglo-Saxon] culture also plays an influential role in creating the mainstream Canadian culture. A collective of Asian artists, workers and cultural activists, who run the Montreal Asian Heritage Festival, expressed their perceptions of the barriers that Canadian mainstream culture creates for ethnic minorities: "Even though Canada has officially adopted an ideal of multiculturalism, long-held prejudices about what constitutes Canadian identity remain institutionalized. The images of Canadian culture and identity propagated by the media remain predominantly "white"[30].

Over the centuries, Canada has absorbed immigrants from various parts of Europe. Not only English and French, but also Italian, Polish, German, Scandinavian, Ukrainian and other immigrant groups have become accepted into the wider society. However, a degree of prejudice has been directed at those who are not Anglo-Saxon. Nevertheless, the straight-line assimilation model predicts that non-Anglo-Saxon immigrant groups will be able to assimilate into the mainstream fabric of Canada after they have learned the English language and adopted Canadian ways of living and behaving.

However, many studies have made it clear that the straight-line theory of assimilation does not necessarily apply to non-Anglo-Saxon immigrants in Canada. As Song (2003) mentioned in *Choosing Ethnic Identity*, "theories of assimilation were... criticized for treating immigrant individuals as the passive objects of the host environment, rather than as active agents who can creatively adapt and negotiate their ethnic identities"[31]. Song emphasized the increasing evidence that no uniform linear process exists by which successive generations of immigrant groups are integrated into the wider society. Greenhill (1994) explained that non-English ethnic groups, for example, Ukrainians, use "carnival" ethnicity as a discourse to manipulate power in the general absence of access to its more privileged form. Ukrainians can identify such things as *pysanky* (decorated Easter eggs) and certain kinds of embroidered dance costumes as distinctly Ukrainian, having frequently recognized and asserted a sense of their individuality[32].

Moreover, Bakalin (1993) found that even though most third- and fourth-generation descendants of Armenian immigrants in the USA were not regularly engaging in culturally distinctive "Armenian" practices, they tended to uphold a strong sense of their Armenian heritage. Similarly, although Canadian-born Ukrainians do not use the Ukrainian language in their everyday interactions, or regularly eat Ukrainian food, or necessarily associate with Ukrainian people, Canadian-born Ukrainians can still say that they are "Ukrainian"[33]. This example reveals that what is "Ukrainian" is subject to change and is recreated and reinvented over time. According to Waters (1990), the ability of many Americans of European heritage to assimilate has meant that many of them wish to claim a European ethnic ancestry, such as Norwegian or Italian, to make themselves feel distinctive and special[34]. It can be said that Ukrainians in Canada may feel the same way: they do not want to be just "ordinary" Canadians, but distinctive Ukrainian-Canadians.

Anglo Saxon culture has numerous influences on the Canadian wedding culture. Leeds-Hurwitz (2002) commented that "because not all elements of even the central wedding ceremony can be

attended to equally, some gain more attention; these become key symbols"[35]. According to Ortner (1993), "key symbols" are those granted greater significance than other symbols, those more frequently present, more obviously visible, most often found in a typical form[36]. Leeds-Hurwitz listed four key symbols in wedding rituals:

1. For the social code of language, the key symbol is the set of vows exchanged by bride and groom.
2. For the social code of clothing, the key symbol is the bridal gown.
3. For the social code of objects, it is the wedding rings.
4. For the social code of food, it is the wedding cake, present not at the formal wedding ceremony but at the reception that generally follows.

Among these four key symbols at wedding rituals, the bridal gown and wedding cake reflect the Anglo-Saxon influences to some degree. According to Ingraham (1999), the white wedding gown originated from Queen Victoria:

> Prior to Queen Victoria (1819 – 1901), white wedding gowns were not the norm. Brides wore brocades of golds and silvers, yellows and blues. Puritan women wore gray. But Victoria's wedding in February 1840 captured the imaginations of many when this powerful presider over the British empire, who many thought of as "plain," married a handsome man. She did so in an opulent ceremony where she wore a luxurious and beautiful (by nineteenth-century standards) white wedding gown. Following this grand event, many white Western middle-class brides imitated Victoria and adopted the white wedding gown. By the turn of the century, white had not only become the standard but had also become laden with symbols. Queen Elizabeth II's wedding to Prince Philip in 1947 once again seized the attention of people around the world... Continuing this powerful tradition in recent years were the weddings of two preeminent princess brides: Princess Grace and Princess Diana. These blond-haired, blue-eyed, real-life princess Barbies married during the mass media era..."[37]

Princess Diana's wedding and gown have had a particularly profound influence on the wedding industry as well as on people's perceptions of their own weddings. Nearly every aspect of her wedding has been detailed time and again on television and in bridal and news magazines. The wedding of Diana and Charles became the exemplar of the ultimate fantasy of what a wedding should be:

> Lady Diana Spencer, in the most romantic storybook tradition, wore a sequin-and-pearl-incrusted dress with a 25-foot train. Made of ivory silk taffeta produced by Britain's only silk farm, the dress was hand-embroidered with old lace panels on the front and back of the tightly fitting boned bodice. A wide frill edged the scooped neckline, and the loose, full sleeves were caught at the elbow with taffeta bows. A multi-layered tulle crinoline propped up the diaphanous skirt . . . [and] for the final tradition-bound item – something blue – a blue bow was sewn into the waistband of the dress[38].

One of my informants, Diana (couple 1), who has the same first name as Princess Diana, explained that she wanted to have a wedding dress like Princess Diana's. Not only Diana, but also some of my other informants, commented that Princess Diana's image had influenced their choice of their own wedding dress. Today, the white wedding dress seems to be the main choice among Ukrainian-Canadian brides. None of my informants wore a Ukrainian folk costume for their wedding ceremony. The white wedding dress has replaced the traditional costume, becoming a key symbol at Ukrainian Canadian weddings. However, the new tradition of wearing a white wedding dress did not replace all Ukrainian elements. Some brides tried to incorporate Ukrainian designs into their wedding gowns or follow traditional rituals while dressing the bride. Others wear a veil, which looks like the Ukrainian *vinok*. Also, some brides wear a Ukrainian folk costume at the rehearsal or at the wedding reception, instead of at wedding ceremony.

Tetyana (couple 2), who wanted to have a white wedding dress, but in a Ukrainian style, designed her wedding dress by herself and sent it to a dress-maker in Ukraine. She looked through a Ukrainian

catalog and decided to have a double dress with a detachable top. Her dress had many small cuttings on its surface and also many chamomile designs all over it. Tetyana wanted a chamomile flower design, which is very popular in her region of Ukraine, in order to incorporate Ukrainianness into her wedding dress. On the morning of Tetyana's wedding, one of her friends, who was a hairdresser, came to Tetyana's house to do her hair. Then she put on her wedding dress with the help of her mother, who used a white napkin whenever she touched the dress because of the belief that the bride should be the first person to touch it. After Tetyana had put on her dress, her father put a crown on her veil. In her region of Ukraine, a little boy usually performs this ritual, but in her case, her father did so for her. The Ukrainian folk costume is not popular among Ukrainian Canadians, but they still can incorporate Ukrainian elements into the wedding dress and perform rituals while dressing the bride in various ways.

The wedding cake is another non-Ukrainian symbol that most Ukrainian Canadians have in their weddings today. Concerning the origin of the wedding cake tradition, Charsley (1992) explained,

> Viewed from the European mainland [the] wedding cake has always seemed a peculiarly English development. . . . He [Montagne] identifies it as based on the distinctively English plum cake, by then marginally incorporated into the French and Belgian confectionery range. The wedding cake itself is 'a monumental cake', 'a symbol rather than a delicacy, a tradition handed down from one country to the next, whose origin are lost in the mists of antiquity'[39].

Charsley (1992) also mentioned that the tradition of the wedding cake has been maintained and developed in America: "Across the Atlantic, contrary traditions from other parts of the European continent were in places assiduously maintained but it was development from the British roots which was, in this as in so many other spheres, most conspicuous"[40]. The contemporary Canadian wedding cake also seems to be a successor of the Victorian cake that began to appear during the rule of Queen Victoria in England. According to Charsley, when Queen Victoria married Prince Albert in 1840, she had a great, round and single-tier plum cake. However, eighteen years later, the young Royal Princess had a different type of a new wedding cake that became "a model to be followed, and intensively publicized, in the official cakes for each of her younger siblings in turn"[41]. In the *Chester Chronicle*, the Royal wedding cake was described as follows:

> The Royal wedding-cake was between six and seven feet high and was divided from the base to the top into three compartments, all in white. The upper part was formed of a dome of open work, on which rested a crown. Eight columns on a circular plinth supported the dome and enclosed an altar. . . . The side of the cake itself displayed the arms of Great Britain and Prussia, placed alternately on panels of white satin. . . . The cake was divided into a certain number of portions or slices, and each portion was decorated with a medallion of the royal bride and bridegroom[42].

Charsley (1992) explained that after the Royal Princess' wedding, expectations about wedding cakes gradually changed. People initially wanted a large single cake, then a large cake which might have more than one tier, and then a cake with three tiers. At the same time, the term 'bride cake' was largely replaced by 'wedding cake'[43].

The wedding cake tradition has also been adapted for Ukrainian Canadian weddings. In some cases, the wedding cake replaces the old Ukrainian symbol, *korovai*. However, in most cases, the wedding cake appears with the Ukrainian *korovai* and takes over one of its previous major functions: its use in the bread-cutting-and-sharing ceremony. For some Ukrainian Canadians, the wedding cake has a relatively functional meaning while the *korovai* an artistic and traditional meaning. Moreover, Ukrainian Canadians have also made the traditional wedding cakes more "Ukrainian" by incorporating Ukrainian elements into them. The wedding cake can be decorated with Ukrainian objects, such as Ukrainian embroidery designs, wreath-made-artifacts (swans and bells), periwinkles, a crystallized Ukrainian church, and other Ukrainian designs. Ukrainian Canadians have created a new style of wedding cake that reflects Ukrainian ethnicity.

2. Popular culture, mass media, and the wedding industry

Popular culture and mass media are two major in influences on contemporary culture and society. Among the many analyses of popular culture and mass media, one type focuses on their homogenizing pressures on our fast-moving urban society. Some people have expressed concern about media ownership, stressing that more and more American mass media are owned by fewer and fewer, very large corporations. These people argue that "media monopoly" homogenizes content and limits coverage of controversial views. Some analysts claim that the commercial or commodity forms that surround popular culture, and the marketing of culture as a commodity, overwhelm content. According to Reed (2002), "the assertion is that popular culture as commercial culture constantly serves to reinforce high consumption and other corporate values as the ultimate social values regardless of whatever values may be promulgated in the cultural texts themselves"[44].

Other scholars challenge the negative analyses of popular culture and emphasize its positive role in providing options and variety to people so that they can try different forms. Klymasz (1972) argued that Ukrainian folk culture in Canada was responding dynamically to Canadian popular culture: "Ethnic Pop exploits non-traditional materials such as plastics; it uses novel techniques of application (for example, decalomania), the de-personalized methods of mass production, and the sales opportunities of the commercial marketplace. It even develops entirely new products that are designated as being somehow Ukrainian – car-top decorations for weddings, seat covers, rugs, whirligigs, placemats, ceramic casseroles, and many other accessories of modern life"[45].

The dominance of popular culture has not always resulted in the homogenizing of ethnic cultures in Canada. Instead, Canadian popular culture has often increased Ukrainian Canadians' devotion to the non-verbal, sensory appeal of the Ukrainian folk heritage and helped them discover their ethnicity as the new and dynamic raison d'être that permeates the Ukrainian folk legacy in Canada today. Klymasz also argued that the sound of Ukrainian folk music, the taste of traditional food, and the visual attraction of folk arts and crafts were the Ukrainian elements most often exaggerated and transformed into the dominant elements of Ethnic Pop. For example, as he mentioned, cross-stitch motifs, which have become the single most pervasive symbol of Ukrainian Canadian ethnicity, now appear in printed form on fabrics and are also used for cake decorations.

A gift from the bride and groom is a symbolic memento given to friends and relatives at the reception in appreciation of their help and support during the wedding. Some traditional Canadian gifts are chocolates, wrapped mints, or almonds, but they can be as elaborate as crystal or ceramic works. The Ukrainianization of wedding gifts has taken the form of refrigerator magnets in the shape of *vinoks*; various designs of wheat weaving; small dough doves like those on the *korovai*, and mini *korovai*. These wedding gifts often incorporate the wedding theme colours and may include a thank-you note. These gifts also provide a clear example of the mixing of ethnic and popular culture. This ethnic pop phenomenon plays a role as an effective antidote to the homogenizing pressures of our culture and also provides a rich source of entertainment, instruction, wonder and pride[46].

The mass media are the whole body of media reaching large numbers of the public via radio, television, movies, magazines, newspapers and the World Wide Web. Ingraham (1999) wrote that the mass media provide us with information and materials that help shape how we view the world, ourselves, and our values. The media also provide the symbols, myths, images, and ideas by which we constitute our dominant culture[47] and subcultures. Using the example of the Disney Corporation, which controls its own multimedia, home video, book publishing, motion pictures, magazines, TV and cable, retail, sports teams, newspapers, music and theme parks, Ingraham explains that the privileged classes use mass media to define or legitimize entitlements by producing and promoting belief systems based largely on myths and stereotypes. To support his argument, Ingraham used the media's representation of weddings:

> The staging of weddings in television shows, weekly reporting on weddings in the press, magazine reports on celebrity weddings, advertising, and popular adult and children's movies with wedding themes or weddings inserted all work together to teach us how to think about weddings, marriage, heterosexuality, race, gender, and

> labor... Many newlyweds today experience their weddings as stars of a fairy-tale movie in which they are scripted, videotaped, and photographed by paparazzi wedding-goers. Even Kodak and Fuji offer disposable "wedding" cameras for placement on reception tables, ensuring that no moment in this spectacle will be overlooked[48].

The media provide very few Ukrainian symbols by which Ukrainians can constitute their ethnic culture. In TV, newspapers, magazines, and other media, a few symbols, such as *perogies* and *holubtsi*, may be understood as "Ukrainian." However, in general, the mass media has very little Ukrainian content.

During the last decade of the 20th century, the advent of the World Wide Web marked the first era in which any individual could express himself or herself through the mass media. On the one hand, the World Wide Web plays a role in the reproducing of stereotypical belief systems. However, on the other hand, the Web also provides ethnic groups with the opportunity to cultivate an online community and promote their ethnic identity.

Nincic, Weiss and Nolan (2003) explained that since large movements of different ethnic groups around the world have become common, these groups are often faced with the tension created by their desire to assimilate into new regions and to also maintain a sense of ethnic identity. Many groups develop and participate in on-line communities to ensure that they will not lose their ethnic identity[49].

According to Nincic, Weiss, and Nolan (2003), online ethnic communities have become very important sites for the exploration of how ethnic affiliations are taken up and used as a basis for the creation of online communities. Internet technologies have become increasingly embedded in everyday life[50], prompting careful inquiry into the cultural and social implications of online interactions.

Nincic, Weiss and Nolan (2003) argued that an ethnic virtual group actively uses the Internet to meet a variety of cultural needs in fostering and maintaining a sense of difference in terms of representation, language and collective identity. The members' emotional investment in their community and the amount of time they spend communicating, offering each other comfort, sharing information, and organizing meetings offline—all these practices suggest what we can think of as an active attempt to create a relatively homogeneous community[51].

Many informants in my study said that they belonged not only to real Ukrainian cultural groups but also to virtual Ukrainian groups on the Internet. For the preparation of their weddings, many Ukrainian Canadians search web sites to learn Ukrainian wedding traditions. One popular web site that many Ukrainian Canadians use is www.brama.com. This web site provides useful information in various fields, from current Ukrainian political issues to Ukrainian folk traditions, such as wedding customs. This web site's wedding-custom section provides descriptions and photos of actual wedding rituals not only in Ukraine, but also in North America. This site also provides a place for discussion about Ukrainian wedding traditions between a prominent North American folklorist, N.Kononenko, and anyone who is interested in Ukrainian wedding customs. Some of my informants obtained information from this web site for their wedding pamphlets, which introduce Ukrainian wedding rituals. Given the range of options that an ethnic group can possibly have, active participation in an online community by using the mother tongue in online communication may be a group's most proactive choice[52].

Nincic, Weiss and Nolan (2003) concluded that "virtual" sites can be seen as created social contexts in which the participants, drawing from different offline and online resources (experience, cultural patterns, language, computer/Internet knowledge) explore and negotiate cultural meaning. A virtual ethnic community is thus perceived as a pedagogical location that "teaches" online participants by its social organization, its rules of online behavior, and its modes of access ("The Net, Ethnicity and Difference"). For Ukrainian Canadians, especially those who do not belong to any actual ethnic organization, a virtual web site can be an important mediator to connect ethnic people to each other and to provide them with a source of information about their ethnic community.

As mentioned earlier, because of the lack of Ukrainian symbols in the traditional media available in Edmonton, almost the only media source of Ukrainian content media seems to be the Internet[53].

As a part of popular culture, the wedding industry has become an important factor influencing ethnic weddings. Robey (1990) described marriage as not only a personal milestone, but also as a

consumer turning point. He wrote, "By age 35, the vast majority of Americans have been married at least once. Beyond the boost to industries related to the ceremony and honeymoon, marriage has a significant effect on the housing market, durable goods and financial services, to name a few"[54]. The wedding industry can provide the bride and groom with a guideline for how to prepare their wedding. In many cases, people often feel pressured to have the kind of wedding that the industry wants them to have, and not the one that they envisioned. One groom says, in *Bridal Gown Guide* (1998), "That giant sucking sound you hear is the money extracted from engaged couples who walk down the aisle"[55].

According to Leeds-Hurwitz (2002), the bride and groom are not expected to know how to design an appropriate ceremony by themselves, without guidance, and the wedding industry has developed its own secular specialists to serve as expert advice givers. The fact that these experts primarily encourage the couple to follow mainstream norms rather than to display their own unique cultural identities says something about the strength of the normalization (melting pot) process within culture[56]. Leeds-Hurwitz's discussion includes the following passage:

> Caterer Abigail Kirsch tells couples: "Stay away from highly seasoned, unrecognizable ethnic foods. . . . It's best not to offend anyone" (quoted in Pollan & Levine,1989, p.42). Typical of advice from wedding specialists, the central argument here suggests: Do not try to combine different traditions, in fact, steer clear of them entirely so as not to upset anyone. Wedding consultant Marcy Blum put it bluntly: "Not too many years ago, the concept of what was elegant meant completely sanitized of your ethnic background" (Mayer, 1992a, p.15). . . . Rather than change its guidelines for each wedding depending on the unique characteristics of the bride and groom, Cartier promulgates mainstream wedding traditions to the exclusion of all others. Clealy it is to their advantage to do so; the only surprise is that so many people follow their rules[57].

These examples indicate that the wedding industry tends to make the contemporary wedding a mass-marketed, homogeneous, assembly-line production. This phenomenon is very strong and also influences the weddings of Ukrainian Canadians in Edmonton.

However, my interview materials indicate that some Ukrainian Canadians attempt to plan their weddings away from the influence of commercialism to make them be different from the homogeneous, typical weddings. The best example of this attempt is Grant and Karen's (couple 3) wedding. Three years after Grant and Karen started dating, they experienced a surprising event. A few months before Valentine's Day in 2001, a country music radio station in Edmonton advertised a contest which would provide an all- free wedding, including a wedding dress, tuxedo, limo, invitation cards, wedding hall, justice of the peace, food, cake, photos, videos, and a hotel room, to the person wrote the best story about "Why you think your boyfriend should marry you." Just for fun, Karen wrote a poem about how she had met Grant and how everything had worked out between them, and submitted it to the radio station. Surprisingly, she won the contest. The radio station informed her of her prize on February 7th. Her wedding day was set on February 14th on Valentine's Day by the conditions of the prize. Karen and Grant had only a week to prepare their wedding. At that time, they were not engaged yet; thus, Grant proposed to Karen on one of the station's programs just four days before their wedding. Grant commented, "We probably had the shortest engagement in history." In fact, however, traditional Ukrainian village weddings very often followed a brief engagement period.

Karen and Grant's wedding was supported by various wedding companies. However, to ensure that the wedding industry would not dominate their wedding, Grant and Karen incorporated ethnic elements into it:

> "I think we just wanted something Ukrainianized because of the setting that we were in. We didn't want to feel like it was a big circus event. We brought in some elements of Ukrainian things into our wedding just because my family was going to be there, her family was going to be there, and we had always kind of Ukrainian flavor

> to things since I have been involved in Ukrainian dance … so we tried to incorporate as much of Ukrainian elements in our wedding. It just made us feel like it wasn't a big show or a big whatever they wanted to promote in radio station. We thought they might promote us as a big circus event. And we didn't want that, we didn't want that big circus..." (Grant)

In the year when Grant and Karen married, the movie *The Wedding Planner* was released. Apparently influenced by this film, the radio station obtained many sponsors to provide free wedding products and promotions. Grant and Karen were the contest's first winners and established the pattern for the following contests each year. Grant and Karen's efforts to incorporate Ukrainian ethnic elements into their wedding received positive responses from the people at the wedding. For example, the owner of the bar, who provided Karen and Grant with a free wedding place for their wedding, said to Karen, "We have never seen anything like this before in this bar and we will never see this again." Grant and Karen believed they had surprised people by including Ukrainian elements in their wedding. The radio station was very supportive of what they were doing because from its perspective, Ukrainian bread, decorations, dances and a choir were good tools for promoting and advertising the event and the wedding industry. Grant and Karen's wedding was the product of the wedding industry. However, the Ukrainian ethnic elements that Grant and Karen incorporated into their wedding made it different from and more meaningful than other typical, mass-marketed weddings.

V. Conclusion

This study was motivated by sociological works, which attempt to show that ethnic experience primarily involves the assimilation of ethnic culture into a larger mainstream culture. Some authors have used statistics on ethnically endogamous and exogamous marriages as indicators of assimilation.

My fieldwork materials partially support this view, showing that the wedding rituals of those couples of Ukrainian single origin tended to include more Ukrainian elements than that of those who married Ukrainian multiple origin spouses. Also, intra-ethnic couples tended to express their ethnic identification more strongly, including more ethnic elements in their wedding rituals than inter-ethnic couples. This data indicates that ethnic intermarriage is somewhat related to lower ethnic identification and that in terms of examining the expression of ethnic identity, ethnic origin is as important as sociologists have proposed.

However, throughout this study, I argued that many other factors influence the expression of ethnic identity. In fact, my fieldwork materials indicated that Ukrainian single-origin was not always connected to the expression of strong ethnic identification. Indeed, a number of Ukrainian multiple-origin people expressed stronger ethnic identification than Ukrainian single-origin people did. Furthermore, some inter-ethnic couples were more active in expressing ethnic identification than intra-ethnic couples.

This study emphasized that the Ukrainian Canadian wedding is a product of the synergistic encounter of multiple cultures and a cultural product of modern society. The stereotypical perception of contemporary weddings is that they are influenced by transnational capitalism and have become mass-marketed and homogeneous. In this study, I discussed four elements (White Anglo-Saxon culture, popular culture, the mass media, and the wedding industry) that play important roles in creating the dominant mainstream Canadian wedding culture and reviewed how Ukrainian Canadians respond to those elements in planning their weddings. This study indicated that Ukrainian Canadians are not always passively assimilated into mainstream culture. In many cases, they actively adapt and negotiate their ethnic identities with mainstream culture and other ethnic cultures.

This study viewed ethnicity as a dynamic process, driven by multiple relationships, among Ukrainian Canadians as well as between them and other ethnic people or the mainstream society. These interactions can be competitive, cooperative, or conflictual, and perhaps a combination of all three. From this point of view, I emphasized the notion that what is distinctively "Ukrainian Canadian" has been itself a product of this synergistic encounter of multiple peoples and cultures. Everyone is

changed in this dialectical process. This study indicated that Ukrainian Canadians are not always passively assimilated into mainstream culture. In many cases, they actively adapt and negotiate their ethnic identities with mainstream culture and other ethnic cultures. In general, I argued that assimilation is not a linear process. Instead, various communities and individuals construct new ethnic cultures by incorporating, adapting, and even creating cultural attributes.

Appendix

Couple 1: Diana Kuchta & Dennis Kuchta

– Wedding date: August 1990
– Wedding place: Edmonton
– Intra-ethnic couple
– Both are strongly engaged in Ukrainian community activity
– Both have single ethnic origin

Couple 2: Steven Makey and Tetyana Makey

– Wedding date: August 2003
– Wedding place: Edmonton
– Inter-ethnic couple: Steven (English-Dutch), Tetyana (Ukrainian single origin)
– Both are strongly engaged in Ukrainian community activity

Couple 3: Grant McDonald and Karen McDonald

– Wedding date: February 2001
– Wedding place: Edmonton
– Intra-ethnic couple
– Both are strongly engaged in Ukrainian community activity
– Grant (Multiple origin), Karen (Single origin)

---

[1] The total population of Ukrainian ethnic origin gradually increased to 1,054,300 by 1991, slightly decreasing to 1,036,470 between 1991 and 1996, and then increasing again until it reached 1,071,055 in 2001. See B. S. Kordan, *Ukrainian Canadians and the Canada Census 1981 – 1996* (Saskatoon: Heritage Press, 2000) and 2001 Canada census.

[2] W. E. Kalabach & M. A. Richard, "Ethnic intermarriage and the changing Canadian family," In Legare et. Al. (Eds.) *The family in crisis: A population crisis?* (Ottawa: Royal Society of Canada, 1989).

[3] W. W. Isajiw, "Definitions of ethnicity," *Ethnicity*, 1 (1974), p. 121.

[4] H. J. Gans, "Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and culture in America," in H.J.Gans, N.Glazer, J.R.Gusfield, & C.Jencks (Eds.), *On the making of Americans: Essays in honor of David Riesman* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc., 1979), p. 453. Gans (1979) developed the assimilationist theory, which predicts the gradual disappearance of ethnicity in the future. In the article in which he first defined the concept of "symbolic ethnicity," he wrote, "My hypothesis is that in this generation, people are less and less interested in their ethnic cultures and organizations" (p. 202). Gans continued to explain that symbolic ethnicity "does not require functioning groups and networks" and does not need a "practiced culture" (p. 209).

[5] Isajiw, op.cit., p. 121.

[6] M. A. Richard, *Ethnic groups and marital choices* (Vancouver: UBC Press, 1991).

[7] M.M. Barron, "Intergroup aspects of choosing a mate," in M. Barron (Ed.), *The Bleding America: Patterns of Intermarriage* (Chicago: Quadrangle Books, 1972), p. 43.

[8] B.W. Hurd, *Origin, birthplace, nationality and language of the Canadian people* (Ottawa: King's Printer, 1929), p. 133.

[9] Kalabach & Richard, op.cit., p. 109.

[10] F. Swyripa, Wedded to the cause: Ukrainian-Canadian women and ethnic identity 1891 – 1991 (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp. 81 – 82.

[11] Richard, op.cit., p. 103.

[12] See W. Darcovich, *Ukrainian Canadians and the 1981 Canada census: a supplement to the statistical compendium on Ukrainians in Canada, 1891 – 1976* (Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988), p. 107. Darcovich intorudces a table about "Husband-wife families, ethnic origin of husband by ethnic origin of wife, Canada and Provinces, 1981 and 1971." The above data is from this table.

[13] See the table 22 of Richard, *Ethnic groups and marital choices*, pp. 140 and 141. The table is about "Ethnic origin of intermarried Ukrainian husband by ethnic origin of wife by nativity of husband, Canada, 1971."

[14] C. Ingraham, *White weddings: Romancing heterosexuality in popular culture* (New York & London: Routledge, 1999), p. 74.

[15] Ibid.

[16] Ibid., p. 75.

[17] Ibid., p. 104 – 105.

[18] Ibid., p. 105.

[19] Ibid.

[20] "Bridal Fair 2004: Spotlight on fashions, trends in weddings," (2004, January 6) *Edmonton Journal*, p. E3.

[21] Ibid.

[22] "Matrimania is coming to a TV near you," (2004, January 6), *Edmonton Journal*, p. E2.

[23] M. Harris, "Star-struck weddings: How celebrity nuptials have influenced Canadian brides", *Edmonton Journal* (2004, January 6), p. E1.

[24] Ibid.

[25] Ibid.

[26] Ibid., p. E3.

[27] Ibid.

[28] W. Leeds-Hruwitz, *Weddings as text: Communicating cultural identities through ritual* (Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2002), p. 63.

[29] D. Crane, *The production of culture: Media and the urban arts* (Newbury Park, CA: Sage, 1992), p. 87.

[30] The festival features visual arts exhibitions, performances of music, dance and theatre, film and video screenings, panel discussions, readings and forums on various arts disciplines. (http://www.montrealasianheritagefestival.com/emandate.html)

[31] M. Song, *Choosing Ethnic Identity* (Malden, MA: Polity Press, 2003), p. 8.

[32] Pauline Greenhill, *Ethnicity in the Mainstream: Three Studies of English Canadian Culture in Ontario* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994), pp. 158 – 159.

[33] A. Bakalin, *Armenian-Americans: From being to feeling Armenian* (New Brunswick, NJ: Transaction publishers, 1993).

[34] M. C. Waters, *Ethnic options: choosing identities in America* (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 30.

[35] Leeds-Hruwitz, op.cit., p. 105.

[36] S. B. Ortner, "On key symbols," *American Anthropologist*, 75 (1993); as cited in Leeds-Hurwitz, *Wedding as text*, p. 105.

[37] Ingraham, op. cit., pp. 35 – 36.

[38] A.B. Anderson, *Ethnicity in Canada: theoretical perspectives* (Toronto: Butterworths, 1981), p. 1.

[39] S.R. Charsley, *Wedding cakes and cultural history* (New York: routledge, 1992), p. 20.

[40] Ibid., p. 22.

[41] Ibid., p. 84.

[42] "The Royal Wedding Cake," 1858, p. 3; as cited in Charsley, 1992, pp. 84 – 85.

[43] Ibid., p. 82.

[44] T.V. Reed, "Popular Culture," retrieved April 13, 2004 from http://www.wsu.edu/~amerstu/pop/prod. html

[45] R.B. Klymasz, "Introduction," In *Continuity and change: The Ukrainian folklore heritage in Canada*, (Ottawa: National Museums of Canada, 1972), p. 10.

[46] Ibid., p. 13.

[47] Ingraham, op.cit., pp. 72 – 73.

[48] Ibid., p. 73.

[49] V. Nincic, J. Weiss and J. Nolan (2003) "The Net, Ethnicity, and Difference: the Serbian Community During the Kosovo Crisis," Retrieved May 15, 2004 from http://www.jasonnolan.net/papers/Serbia-web17.
html.

[50] P. Agre, "Life after cyberspace," *EASST Review*, 18, 2/3 (1999), retrieved January 27, 2000 from http: www.chem.uva.nl/easst/easst993.html

[51] Nincic, Weiss and Nolan (2003), op.cit.

[52] Ibid.

[53] Other examples, though with a limited distribution, are *Ukrainski visti*, the local Ukrainian newspaper, CKER and CFCW, CJSR Ukrainian radio show, as well as Kontakt on television.

[54] B. Robey, "Wedding-bell blues chime as marriage markets shift," *Adweek's Marketing Week* (1990), p. 10.

[55] "Bridal Gown Guide," 1998, p. 29; as cited in Ingraham, op.cit, p. 29.

[56] Leeds-Hurwitz, op.cit., p. 112.

[57] Ibid., pp. 62 – 63.

In this study, author discussed four elements (White Anglo-Saxon culture, popular culture, the mass media, and the wedding industry) that play important roles in creating the dominant mainstream Canadian wedding culture and reviewed how Ukrainian Canadians respond to those elements in planning their weddings. This study indicated that Ukrainian Canadians are not always passively assimilated into mainstream culture. In many cases, they actively adapt and negotiate their ethnic identities with mainstream culture and other ethnic cultures.

Key Words: Ukrainian ethnicity, mainstream culture, ethnic marriage, immigrant culture, assimilation.

В статье автор рассматривает четыре элемента – белую англосаксонскую культуру, популярную культуру, средства массовой информации и свадебную индустрию, которые играют важную роль в формировании доминирующей канадской свадебной культуры, а также как канадцы украинского происхождения учитывают эти элементы в планировании своих свадеб. Исследование показало, что канадцы украинского происхождения не всегда пассивно ассимилируются в доминирующую культуру и во многих случаях активно приспосабливают свою этническую идентичность к господствующей культурной тенденции, а также к другим этническим культурам.

Ключевые слова: украинская этничность, господствующая культура, этническая свадьба, иммигрантская культура, ассимиляция.

Наталія ПЕТРОВА
Одеса

ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ ДОБРУДЖІ: ДО ПИТАННЯ СТРУКТУРИ ТА ВАРІАТИВНОСТІ

Стаття написана на основі матеріалів етнографічних досліджень 1960 – 1990 років в Добруджі. Реконструйовані форми дошлюбного спілкування молоді, три цикли весільної обрядовості: передвесільний, власневесільний, післявесільний. Визначена структура обрядів, ключові елементи весільного ритуалу, його розвиток в поліетнічному середовищі.

Ключові слова: Добруджа, обряд, дошлюбне спілкування, весілля.

Дослідження історії і культури української діаспори в Добруджі були розпочаті понад сто років тому Федором Вовком, і продовжені тільки в 1960-х та в 1990-х роках[1]. Зібрані етнографічні матеріали дозволяють простежити розвиток традиційної культури українців за більш ніж столітній період. Вони свідчать, що серед етнографічних ознак українців за межами етнічної території весільна обрядовість (в порівнянні з іншими складовими традиційної культури) за станом збереження виявилася найбільш стійкою. Однак навіть опубліковані матеріали про весілля українців потребують відповідної систематизації і узагальнень. Розглянемо результати польових досліджень в українських селах Верхній Дунавець, Гамчарка, Караорман, Кілія Веке, Крішан, Летя, Муруґіль, Нижній Дунавець, Телиця. У 1960-х роках Миколою Павлюком та Іваном Робчуком досліджувались українські говори в Добруджі. У записаних ними свідченнях є інформація про систему спілкування молоді, передвесільні (договор, сватання), весільні обрядодії (головиця, комора, дарування), обрядодії післявесільного циклу (кури, купання та катання батьків). Ці матеріали відображають послідовність виконання обрядів, дають уявлення про їх зміст, а також про весільну атрибутику, весільні чини інші важливі аспекти весільного ритуалу.

В кінці 1990-х – на початку 2000-х років етнографічні дослідження українців Добруджі проводив Вячеслав Кушнір. Систематизована ним інформація відображає цикли весільної обрядовості у тій послідовності, якої дотримувались у середині 1960 – 1970-х рр., поглиблює знання про весільний обряд задунайських українців, структуру весілля, атрибутику, весільні чини, обрядовий фольклор.

Таким чином, ми маємо інформацію від представників різних поколінь: 1900 – 1920-х років народження та 1930 – 1940-х років народження. З цих свідчень ми не можемо простежити динаміку розвитку весільного обряду, оскільки вони зібрані в різних населених пунктах (за винятком Караорману), але маємо можливість у відносно повному обсязі відтворити структуру традиційного весілля, характерну для українців регіону дельти Дунаю. Воно є традиційним і складається з трьох циклів: передвесільного, власневесільного та післявесільного. Примітно, що збереглось чимало свідчень про дошлюбне спілкування молоді – підтвердження його важливості у підготовці до подружнього життя та створення сім'ї.

Як і в Україні, організацією дозвілля, регулюванням стосунків молоді займались парубочі і дівочі об'єднання (громади). Вони також дотримувались неписаного статуту, очолювались виборними особами. Так у Нижньому Дунавці пам'ятають, що керівника парубочої громади звали Березою. Основними завданнями молодіжного колективу були насамперед прийом нових членів до молодіжної громади, організація дозвілля, регулювання взаємостосунків членів громади, спілкування з представниками інших громад. Дівування і парубкування відбувалося винятково в межах визначеного колективу.

Молодь українців Добруджі сходилися на дозвілля на окремій вулиці чи частині села (магала). Таке зібрання звалося "джок", тобто гуртове гулляння, танці. Збирався "джок" зазвичай у неділю

© Наталія Петрова

після обіду і тривав до надвечір'я, коли з заходом сонця дівчата і хлопці мусили розходитись до дому для виконання обов'язків по господарству. У Катирлезі на тій чи іншій магалі збиралися не тільки місцеві музики, приїздили а й з Вилкового, Кілії, виконували тільки українські пісні[2].

Дозвілля молоді не було одноманітним і відбувалось в різних формах, так у Муруґілі українська молодь полюбляла зібрання, які тут називали "бал". Їх влаштовували на майдані, на базарі на Трійцю впродовж трьох днів, на Новий рік. І тут дотримувались усталених звичаїв, наприклад дівчата не мали права відмовляти парубку у танці, у разі відмови, дівчині грали "марша" і вона мусила "виходити з вокалу", тобто перебувати серед учасників балу вже не могла[3]. Цей тип відносять до локальних загальносільських зібрань. Молодь мала змогу спілкуватися також на храмовий празник, коли приїздили багато людей із сусідніх сіл. Коло церкви готували святковий обід і всіх кликали до столу. На великі свята сходилася вся молодь села – парубки і дівки, а також старші люди, щоб мати нагляд за своїми дітьми. Але гуляння були тільки до заходу сонця. Наприклад, у Караормані на "музику" парубки наймали сільський оркестр (бубон, гармошка, скрипка), який грав, починаючи з пообідньої пори до заходу сонця. Музики організовували щотижня і не лише влітку, а й узимку.

Для участі в молодіжних зібраннях дотримувались загальноукраїнської традиції певного вікового цензу (в окремих населених пунктах він міг варіюватися) – на бал і на джок дозволялось ходити з 15 – 17 років (з цього віку дівчаток хлопчиків починали звати парубками й дівками).

До найбільш поширених і відомих форм дозвілля та спілкування молоді у приміщенні відносяться традиційні українські вечорниці, які також побутували в українців досліджуваного регіону. Молодь по черзі сходилась, як правило, до тих хат, де були дочки, або багато дітей у родині. На вечорницях шили, вишивали, пряли. Парубки в таких роботах участі не брали, вони розважали дівчат жартами.

Традиційне весілля українців Добруджі 60-х – 70-х рр. XX ст. зберегло основні структурні елементи.

До передвесільного циклу обрядів належать обрядодії щодо домовленості двох родин про укладання шлюбу, організації весілля.

Парубок повідомляв своїх батьків про наміри одружитися з обраною ним дівчиною, а батьки готуватись до сватання. Починали з розвідки, особливо тоді, коли парубок не був остаточно впевненим у позитивному для себе рішенні як молодої, так і її батьків. Частіше всього на таку розвідку посилали договорятися одного (Кілія Веке), або двох чоловік (Крішан, Караорман)[4]. У Караормані перед сватанням організовували змовини за участю рідні молодих (брат, дядько, зять, інші). Сторони узгоджували різні питання, але насамперед ішла мова про сватання, про день його проведення.[5] Отже, розвідка та договір як попередня форма отримання згоди на сватання, мала підстави для існування і побутувала також в українському Подунав'ї (с. Шевченкове Кілійського р-ну, с. Першотравневе Ізмаїльського р-ну). Подібні розвідки відомі в інших українських селах Буджака: Мирне, Нерушай, Нова Іванівка, Ройлянка[6].

Сватання як обов'язковий етап передвесільної обрядовості з деякими локальними особливостями зафіксовано повсюдно. Обов'язковими учасниками сватання були старости. Воно розпочиналося із походу старостів (двоє чоловіків, перев'язаних рушниками) і молодого до молодої. У Караормані на сватання йшли молодий з батьками, братом, його дружиною, хрещеним батьком з своєю дружиною, отже, склад учасників міг варіюватися. Старости приходили з хлібом, сіллю, могоричем, іноді приносили також солодощі (Кілія Веке)[7].

Розмова під час сватання велася в формі діалогу старостів з батьками, а потім – мами та доньки, основний зміст якого зводився до згоди (незгоди) дівчини йти заміж за цього парубка.

На знак згоди старостів перев'язували рушниками, наречені обмінювались подарунками: наречений дарував прикраси (сережки, намисто), наречена – сорочку, матерію тощо[8].

В українців Добруджі зафіксовано звичай, коли парубок після сватання залишався ночувати у дівчини (Караорман, Летя)[9].

Весілля, як правило, відбувалось за два – три тижні після сватання[10].

До циклу власневесільної обрядовості належать передшлюбні дії та цілий комплекс обрядів (коровайний, запросини, головиця, власне весілля, дарування та інші). Власневесільний цикл складається з обрядів переходу, учасниками яких є представники двох родів, разом зі знайомими і сусідами, представниками молодіжної громади.

Безпосередня підготовка до весілля розпочиналась у четвер з коровайного обряду – випікання короваю, лежня, шишок, калачів тощо. Шишки і калачі пекли зі звичайного тіста, коровай – із "солодкого". Для цього запрошували коровайниць, як правило, з рідні, кількістю 10 – 15 душ. Чимало традиційних елементів втрачено, так у Караормані не додержуються вимог, щодо парної кількості жінок, які не повинні бути вдовами, та мають належати лише до благополучних сімей тощо. До випікання калачів українці Добруджі кликали як заміжніх жінок, так і дівчат (дружок). У Нижньому Дунавці за звичаєм зв'язували рушником двох жінок, що місили тісто (щоб була пара): "щоб молоді не розійшлися". Жінки, що готували шишки чи коровай, не могли бути розвідними чи заміжніми вдруге, тут частіше вживали назву лежінь, хоч в обрядових піснях під час його готування співали про коровай. Лежінь у цій місцевості випікали лише в молодого, а шишки – і в молодого і в молодої. Кожному, хто брав участь у випіканні короваю, давали шишку, кладучи її на рушник чи на батик (хустку), запрошуючи, таким чином, їх на весілля. У молодого робили лежінь, квадратної форми, прикрашений "шпильчаками", тобто шишками[11].

Відомості про запросини досить фрагментарні, але засвідчують їх варіативність. З'ясовано, що у Караормані гостей на весілля скликав перев'язаний рушником боярин: "Просив молодий, молода, приходьте на свайбу". Примітно, що боярин кликав на весілля родичів і молодого й молодої. У Нижньому Дунавці на весілля гостей запрошував староста.[12]

Дівич-вечір (головиця) як обряд прощання з дівуванням і парубкуванням майбутнього подружжя, відокремлення його від неодружених зафіксований в декількох варіантах. За одним з них в суботу напередодні весілля у молодої збиралися дівчата, нанашул, нанашка, пригощалися та відбувався обмін подарунками (Кілія Веке)[13]. У Нижньому Дунавці подібна обрядодія відбувалась в п'ятницю (хоч за українським звичаєм це мало діятись у суботу): приходили дружки 12 – 14 пар, в'язали букети для бояр. Старший боярин готував гільце, а в суботу надвечір молодий з музикантами, своєю ріднею, нанашулом, боярами, але без батьків, приходив до молодої з викупом. Їх зустрічали з хлібом-сіллю близькі родичі молодої (брат, дядько інші). Збереглось чимало деталей, на які варто звернути увагу. Зайшовши до хати, прибульці клали на стіл свій хліб, увіткнувши в нього гільце. Старший боярин розпочинав дійство викупу молодої, яку дружки ховали на покуті. Діалог між сторонами проходив у віршованій або пісенній формі. Дружки співали про відсутність молодої, а бояри їм відповідали також у пісенній формі. Узгодивши суму, старший боярин віддавав гроші дружкам, а молодий діставав наречену. Дружки роздавали боярам хусточки. Застілля відбувалось тільки в хаті, не було звичаю на подвір'ї ставити на головицю столи. Близько півночі гості розходились, зоставався лише молодий і його бояри зі своєю челяддю. Сідали за стіл кожний боярин навпроти дружки, яку обирав собі під час гулянь, танців. Так утворювались пари боярів і дружок. Хто не мав собі пари, сідав за столом на вільне місце. Бояри сиділи в шапках, адже дружки мали пришити до них букети, за які бояри сплачували гроші. Тут також кожна зі сторін, торгуючись між собою, намагалася розв'язати питання із зиском для себе. Пришивши букет до шапки, дружка накладала її бояринові на голову. А в неділю вранці вона мала обов'язок прикріпити букет і хусточку (її давала дружці молода) бояринові до лацкана. Потанцювавши ще трохи, молодь розходилися. Так закінчувалася субота (Нижній Дунавець). В інших випадках обряд викупу молодої відбувався в неділю. В Караормані головиця проходила за схожим сценарієм, хоч і з певними особливостями: разом з молодим і музиками приходили до молодої й дівчата[14].

Серед пригощань на головиці були плачинди, м'ясо, смажені кури або гуси (Кілія Веке) для приготування весільних страв шукали куховарок (Летя)[15].

Власне весілля починалося в неділю. В с. Летя спочатку вінчалися в церкві, потім йшли до молодого, потім – до молодої. Ввечері знову повертались до молодого, де відбувалася "масмар" (великий стіл – рум.) – вечеря. Весілля тривало три дні, але вже на початку 60-хр рр. ХХ ст., за свідченнями респондентів відбувається спрощення обрядів і скорочення їх кількості[16].

У Крішані в неділю вранці молоді до церкви йшли від оселі молодого. Після вінчання поверталися до молодого, де відбувалася "маса мару" (великий стол), за участю всіх бажаючих. Тут й обдаровували молодих[17].

У Караормані за молодою йшов тільки молодий з нанашкою і нанашулом, перев'язаними навхрест двома рушниками. Нанашка з дружками співаючи вбирали молоду, а молодий взував

її в "пантохи" (черевики), поклавши туди гроші. Нанашка накладала на голову молодої вінок ("вал"). Молода в цей час сиділа на ослоні подушці, під яку клали гроші для бояр. По завершенню обряду вбирання молодої бояри виносили її на ослоні з кімнати і розподіляли між собою її гроші з-під подушки. Гроші припадали тому, хто перший до них діставався. На подушку молодої мала сісти дружка: котра першою сяде, першою після молодої заміж піде. Батьки молодої благословляли дітей, потім частіше йшли до молодого, щоб дістати благословення його батьків. Діставши благословення від батьків молодого, весілля (всі родичі й друзі, крім батьків) ішли до церкви[18].

Поперед весільного поїзду несли гільце, зроблене з квіток і трьох гілок. Коли молоді з вінчання йшли до молодого їх обсипали квітками, переливали дорогу (Крішан)[19].

Відмітимо деякі відмінності, що простежуються у весільній обрядовості в українських селах Дельти. Передусім це стосується послідовності обрядодій. Так, в другій половині дня молода з дружками з оселі молодого йшла додому до своїх батьків, згодом за нею приходив молодий. Дружби і дружки молодої ховали її під покривалом, яке згодом молодий піднімав і цілував молоду, а бояри в цей момент на його спині ламали прикрашений квітами калач. Або ж боярин ламав калача над головою молодого, коли молодий приходив по молоду.

Під керуванням старостів майже до вечора тривала вечеря в молодої, після цього зестра (придане) в сундуках (так тут називають скриню) складали на вози, запряжені волами чи кіньми, й рушали до молодого[20].

В іншому випадку перед тим, як дружки мали розходитись, молоду садовили на ослін і старша дружка разом з іншими дружками ламали калач над головою молодої. Уламки калача кидали всім до рук. Дівчата мали звичай класти їх під голову, щоб приснився суджений.

В неділю, ввечері у Нижньому Дунавці, парубки розривали гільце, розкидаючи по подвір'ю, а дівчата намагалися вхопити бодай шматочок "щоб до них хлопці ходили і гильце робили".

Збереглися обряди очищення молодої, яка є представницею чужого роду . Так, при зустрічі батьками молодого, коли він повернувся з молодою біля воріт розкладали невеличке вогнище (наприклад, із соломи), через яке молоді мали переступити. Виконавши обряд, молоді випивали по чарці вина за здоров'я один одного і цим ніби віддавали себе один одному. Батьки накидали на молодих рушник і заводили до хати, яка відтепер мала стати рідною домівкою нового члена сім'ї – молодої.

В Караормані коли до молодого привозили молоду з її зестрами, ворота зачинялись і зестри з повозками не пускали, поки рідня молодої не сплачувала могорича[21].

Весілля в молодого проходило за своїм сценарієм. Однією з обрядодій його була "даровизна". Всі запрошені оголошували, який саме подарунок вони підносять молодим. Лише після цього в Нижньому Дунавці гостей, пригостивши їх холодцем і голубцями, частували шматочками лежня, облитими вином і посипаними цукром. В Караормані ж дарували шишками.

Закінчувався весільний день застіллям у молодого. Після дарування нанашка заводила молодих для першої шлюбної ночі, скидала з голови молодої вінок. Через деякий час вона заходила до молодих (за винятком, коли жінка виходила заміж вдруге) щоб пересвідчитись чи була молода дівкою хорошою, тобто чесною (незайманою). Якщо хороша, то варили вино з цукром (Кілія Веке)[22].

Вранці гостям привселюдно демонстрували нічну сорочку, щоб довести незайманість молодої, і готували відповідний напій – "красну водку" – (горілку, забарвлену червоним), і нанашка з сорочкою молодої рушала разом з весільним почтом до батьків молодої. Якщо молода виявлялась "нечесною", то її садовили на воза і відвозили до батьків (Телиця). Але таке траплялося дуже рідко. Прихід нанашки до батьків молодої відзначали гучно. Нанашка роздавала застільникам по червоній нитці, дякуючи цим за чесність. Промовляла: "За мою фіну, що була чесна, була дівка". Такі клубочки червоних ниток мати, яка мала доньок, заготовляла заздалегідь. Всіх, хто приносив від молодого "звістку", перев'язували рушниками.

Нанашка поверталася до молодого і весілля тривало. Головними другого дня були слова: "З хліба зробили паляницю, з дівки – молодицю", тобто відбувався обряд соціалізації дівчини, яка ставала жінкою. Нанашка зав'язувала молоду, яка сиділа під час цього на ослоні, хустиною (батиком), і кликала гостей молодого до себе. Вона частувала прибулих різними стравами і повідомляла, що саме дарує молодим (теличку, гроші тощо). Це називалось "нанащення".

Згодом нанашка з молодим і його гостями йшла з музиками до батьків молодої. Погулявши там, весь гурт – уже разом з гістьми з боку молодої – йшли до молодого. Родичі молодого стрічали сватів (так називали один одного батьки молодого і молодої) словами: "Взяли дівку, тепер ідіть побачите молодицю", але показували батькам не дочку, а свашку, перебрану козою. Вона танцювала, скакала, гукала батькам: "Оце я, ваша дочка". На це мати відповідала: "Це не моя дочка. Моя була гарна, чого ви зробили її такою не бравою?" (тобто не гарною). Лише після третьої, щораз кумеднішої перебраної жінки виходила дочка з червоною хустиною на голові. Вона цілувала батькам руки і заводила їх за стіл. Тут батьки молодого і молодої проголошували що вони дарують молодому подружжю: землю, корів, овець гроші тощо. Цього дня всі гості приносили дарунки: кури, вівці, начиння тощо. Вечір закінчувався тим, що молода готувала постіль із того, що вона привезла з собою від батьків.

У понеділок в Караормані відбувався обряд обміну хлібом. Молодий приносив тещі два хліба, вона віддавала йому два своїх, які він приносив своєму батькові[23].

У вівторок батькам, які одружували останню дитину, влаштовували "вивозини". Купали у ваганах (ночвах), возили по селу тачками, вимагаючи грошей на почастунок у шинку, погрожували скинути у воду чи до криниці, у разі відмови[24].

У середу сходилися лише близькі родичі – розбирали посуд і речі, що їх позичали для організації весілля.

На третій день пекли плачинди, вертути, різали та варили курей, борщ і частували гостей (Гамчарка)[25].

Отже, весілля в українців Добруджі тривало з четверга до середи і складалося з обрядодій передвесільного, власневесільного та післявесільного циклу, що відповідає загальноукраїнській традиції. Разом з тим, слід зазначити також наявність обрядової варіативності навіть в межах означених сіл. Так, зафіксовано принаймні два варіанти запросин (боярин запрошував гостей у Караормані, у Нижньому Дунавці це робив староста). Декілька варіантів проведення дівич-вечора (головиці) (обмін подарунками – Кілія Веке, букетами – Караорман, проведення у п'ятницю з викупом молодої у Нижньому Дунавці). Регіональні відмінності в обрядовості українців Добруджі відображені і в послідовності виконання обрядодій, наприклад ламання калача (над головою молодого, молодої).

У передвесільному циклі особливого значення надавалось розвідці (договору), що свідчить про її значиму роль при укладенні шлюбу, особливо у випадках, коли парубок не знав про наміри батьків видати за нього свою доньку. Водночас це є підтвердженням важливої ролі батьків при досягненні остаточної згоди на шлюб.

Сватання зберігається як обряд функціонально-санкціонуючого характеру, його складовою є договір – обговорення питань організації і проведення весілля. Алегоричні мотиви під час проведення діалогу старостів з батьками дівчини поки що не зафіксовані, отже, попередньо можна вважати, що в середині XX ст. вони вже були такими, що втрачені.

Залишком давньої форми пробних шлюбів є звичай, за яким парубок після сватання залишався в оселі молодої до весілля, аналогічні традиції зафіксовані у молдован Буджака (с. Борисівка Татарбунарського р-ну).

У структурі власневесільного циклу відсутні традиційні для українців обрядодії з барвінком, у коровайному обряді для приготування весільного печива запрошували рідню й сусідів і не зважали на стан сім'ї. До наслідків трансформації відноситься звичай запрошувати для випікання калачів дівчат (дружок).

У післявесільному циклі збереглись обрядодії вшанування батьків, після одруження останньої дитини (обжинки).

Відмітимо наявність архаїчних елементів магічного спрямування –переливання водою дороги перед молодими, очищення вогнем, використання рушників, весільного гільця, квіток.

Наявну варіативність змісту та послідовності обрядодій весілля українців Добруджі можна вважати відображенням регіональної специфіки, притаманної традиційному українському весіллю, перенесеної до Добруджі пересленцями з різних регіонів України.

Таким чином, українці поза межами своєї етнічної території, не зважаючи на іноетнічне оточення, в середині XX ст. зберігали основні традиційні форми спілкування молоді, ключові структурні елементи весільного ритуалу.

[1] Лупулеску [Вовк Ф.]. Русские колонии в Добрудже (историко-этнографический очерк) // Киевская старина. – Т.XXIV. – 1889. – С.117 – 154, 314 – 336, 685 – 704; Сведения о задунайских запорожцах в 1826 году / / Киевская старина. – Т. XI. – 1891; Кондратович Ф. [Вовк Ф.]. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. – Т. V. – 1883.– С.27 – 66, 269 – 300, 728 – 773; Бачинський А.Д. Січ Задунайська. 1775 – 1828. – Одеса, 1994; Пономаренко Н., Сергієнко Г. Задунайська Січ (1775 – 1828 рр.) // Козацькі Січі (нариси з історії українського козацтва XVI – XIX ст.) – Київ – Запоріжжя, 1998; Кушнір В. Українці за Дунаєм. – Одеса, 2002. – 138 с.; Павлюк М., Робчук І. Українські говори в Румунії: діалектні тексти. – Едмонтон – Львів – Нью-Йорк – Торонто, 2003.–698 с. та інші.

[2] Кушнір В. Вказ. праця. – С.82 – 83.

[3] Там само. – С.81 – 82.

[4] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.553, 572, 608.

[5] Кушнір В. Вказ. праця. – С.84.

[6] Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців південно-західної України: порівняльний аналіз // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність. Науковий збірник. – Кам'янець-Подільський, 2002. – С.120, 126; Петрова Н.О. Обряди передвесільного циклу: за матеріалами етнографічних досліджень українського населення Одещини // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. – Одесса, 1997. – С.337.

[7] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.553.

[8] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.553; Кушнір В. Вказ. праця. – С.84.

[9] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.565, 609.

[10] Там само. – С.565.

[11] Кушнір В. Вказ. праця. – С.85 – 86; Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.553.

[12] Кушнір В. Вказ. праця. – С.86.

[13] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.553.

[14] Кушнір В. Вказ. праця. – С.86 – 89.

[15] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.555 – 565.

[16] Там само. – С.565 – 566.

[17] Там само. – С.572 – 573.

[18] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. –С.609; Кушнір В. Вказ. праця. – С.89 – 90.

[19] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.572.

[20] Кушнір В. Вказ. праця. – С.91; Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.609.

[21] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.610.

[22] Там само. – С.554.

[23] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.611.

[24] Кушнір В. Вказ. праця. – С.95; Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.554.

[25] Павлюк М., Робчук І. Вказ. праця. – С.622.

Статья написана на основе материалов этнографических исследований 1960 – 1990 годов в Добрудже. Реконструированы формы добрачного общения молодежи, три цикла свадебной обрядности: предсвадебный, собственно свадьба, послесвадебный. Определена структура обрядов, ключевые элементы свадебного ритуала, его развитие в полиетнической среде.

Ключевые слова: Добруджа, обряд, добрачное общение, свадьба.

In the article on the basis of the ethnographic materials the research of Ukrainian traditional wedding rites of Dobrudja region of 60 – 90th of XX century is made. The forms of youth' relations before wedding are determined, three cycles of wedding rite – pre-wedding, the wedding and after wedding. The typological and structural peculiarities of rites and their development in the polytechnic environment are elucidated, the local differences between them are determined.

Key words: Dobrudja, ritual, pre-wedding communication, wedding.

Олена ТАРАН
Київ

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА В ГАЛУЗІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ПРОБЛЕМА АСИМІЛЯЦІЇ В УРБАНІЗОВАНОМУ СЕРЕДОВИЩІ (ДОСВІД ТАЙВАНЮ)

Стаття присвячена проблемам збереження традиційних елементів народної культури австронезійських аборигенів Тайваню та заходам державної політики в умовах трансформаційних і глобалізаційних процесів.

Ключові слова: Тайвань, етнічна політика, Союз аборигенів Тайваню, Парк культури аборигенів Тайваню.

Тайвань – великий острів у Східній Азії з населенням 23 млн. чол. Від материкового Китаю його різнить велика кількість специфічних рис, зумовлених особливою історією острова. Автохтонне населення Тайваню складає 458 тис. чол., або 2% населення острова, говорить різними мовами австронезійської мовної сім'ї та поділяє багато звичаїв інших за походженням груп населення Південно-Східної Азії. Мешкають аборигени здебільшого у центральних гірських районах та на східному узбережжі острова. Урядом офіційно визнаними є 13 племен – *амі*, *атаял*, *бунун*, *кавалан*, *пайван*, *пуюма*, *рукаі*, *сайсіят*, *сакізая*, *тао (ямі)*, *труку*, *шао* та *цоу*.

Більшу частину XX ст. історії Тайваню уряд – спочатку японські колонізатори, згодом – гоміндан – диктував, якою повинна бути "культура" на острові. Зміни останніх десятиліть XX ст. активізували розуміння унікальності багатьох сторін тайванської культури та сприяли появі дискусій про те, як повинна діяти в умовах глобалізації влада[1]. Традиційно-побутовій культурі аборигенів до того часу не надавалося велике значення, оскільки в центрі уваги перебувала культурна спадщина континентального Китаю. Політика в царині культури почала змінюватися в 80-х рр. XX ст., коли власне розуміння поняття культури набуло ширшого сенсу[2]. До відміни військового стану у 1987 р. офіційна політика в галузі культури зводилася, головним чином, до цензури публічних виступів, друкованої продукції та інших засобів масової інформації. Але ще до початку повної лібералізації накреслилися зрушення у духовному житті. Державний план розвитку, прийнятий 1977 р., передбачав створення культурних центрів у кожному повіті. За чотири роки створення урядового Комітету в справах культури (далі – КСК) з метою сприяння розвитку різних видів мистецтв дало різкий поштовх відродженню традиційно-побутової культури аборигенних народів Тайваню. У 1982 р. був прийнятий Закон про збереження культурної спадщини, що стало важливим кроком до офіційного визнання локальної історії та традицій Тайваню; 1985 р. була заснована премія за досягнення в галузі народного мистецтва, з 1989 р. кращим представникам народних промислів – різьбярам, лялькарям, музикам – надається почесне звання "Майстер народного мистецтва". Попри всі ці заходи виключний інтерес уряду до економіки та політики призвів до маргіналізації питань культури в усіх галузях, включно з виробленням політики в цій сфері, законодавством та бюджетом.

Протягом останніх десятиліть аборигени ведуть постійну боротьбу за визнання суспільством їх прав та інтересів. На початок 90-х рр. XX ст. зміцнів рух, учасники якого прагнуть відродити та розвинути найдавнішу частину культурної спадщини Тайваню. Із запровадженням двох законів – згаданого вище Закону про збереження культурної спадщини та Закону про оцінку впливу на оточуюче середовище (1994) – була створена міцна правова база для збереження унікальної аборигенної культури.

© Олена Таран

29 грудня 1984 р. групою аборигенів, місіонерів та ханьців був створений Союз аборигенів Тайваню (АТА), спрямований на подолання економічної експлуатації, соціальної дискримінації, політичного гноблення та культурного занедбання. На думку активістів АТА, корінне населення острова впродовж 1624 – 1992 рр. зазнало колоніальної експлуатації. Першим значним досягненням АТА стало прийняття в липні 1994 р. Національними Зборами Китайської Республіки рішення про болючому питанню про офіційне найменування корінних мешканців острова. Була прийнята поправка до конституції, згідно якої було вилучено поняття "шаньбао", буквально "гірські співвітчизники", яке аборигени вважали образливим. В новій редакції вони отримали назву "юаньчжумінь", тобто "корінні мешканці" або "аборигени". Наприкінці 1990-х виникли різноманітні суспільні організації, які займаються проблемами аборигенів. Існують політичні, економічні та соціальні об'єднання (як, наприклад, Союз тайванських сіл), діяльність яких спрямована, головним чином, на реконструкцію традиційних поселень аборигенів, сприяння викладанню мов корінних народів (фінансуються урядовим Комітетом у справах аборигенів; Комітет надає допомогу 40 таким навчальним центрам по всьому острову; багато з цих центрів засновано християнськими церквами). Існують локальні об'єднання – Федерація у суспільних справах [народу] ямі; Фонд розвитку культури та освіти [народу] бунун тощо.

1 грудня 1996 р. при урядовому Виконавчому Юані був створений згаданий вище Комітет у справах аборигенів, який є організацією, яка наділена правом координувати роботу інших державних установ (насамперед провінційних комітетів у справах аборигенів), пов'язаних із сферою його діяльності, здійснювати загальне планування в питаннях, пов'язаних з аборигенами, та контролювати здійснення різноманітних проектів та програм. З провінційного підпорядкування до Комітету перейшов Парк культури аборигенів.

Однак економічний та соціальний статус корінних народів покращився недостатньо. Принизливе найменування та тенденційне висвітлення історичних подій пішли у минуле, але при цьому нічого не зроблено для створення позитивного іміджу аборигенів або внесення в шкільні підручники будь-якої інформації, яка сприяла б поліпшенню взаєморозуміння між представниками різних етносів. Минулі стереотипи сприйняття аборигенів досі широко розповсюджені. Зустрічаються люди, які вважають, що всі п'яниці та малолітні повії на острові – вихідці з аборигенів. Політичний статус аборигенів покращився. Згідно закону, аборигени мають квоту представників на всіх рівнях державної влади. Котрі чотири роки міністерство внутрішніх справ проводить дослідження рівня життя аборигенів в економічному аспекті.

У травні 2002 р. урядом був прийнятий шестирічний план національного розвитку "Виклик-2008", одним з 10-ти компонентів якого стала програма "Оновлення та розвитку місцевих громад", спрямована на економічну підтримку автохтонних народів – головним чином, туристичну індустрію. Рекламуючи, за підтримки уряду, влаштованих фестивалів чи традиційних свят та обрядів, аборигени намагаються ознайомити співвітчизників із своєю традиційно-побутовою культурою.

Наразі уряд сприяє збереженню ними своєї традиційно-побутової культури. Відкриття в 1987 р. у повіті Піндун Парка культури аборигенів Тайваню, який є одним з найбільших етнографічних скансенів в Азії, заклало міцний фундамент для подальшого розвитку автохтонної культури. Парк загальною площею 82,65 га – центр популяризації матеріальних та духовних скарбів аборигенів. Тематичним планом скансену передбачені мультимедійна зала, експозиція постійно діючої та періодично оновленої виставки артефактів традиційно-побутової культури, а також павільйони, в яких можна спостерігати за роботою народних майстрів – ткаль, різьбярів, гончарів тощо. 1995 р. в Парку було розпочато здійснення програми підтримки традиційних ремесел аборигенів.

Проводиться урядова підтримка програм, спрямованих на збереження та пропагування музичної та танцювальної культури аборигенів острова. 1991 р. молодь, представники різних аборигенних етносів, створили Ансамбль пісні та танцю аборигенів Формози (АПТАФ). Цей колектив став першою музично-хореографічною трупою корінних мешканців острова, яка виступила на сцені Національного театру – на території тайбейського меморіалу Чан Кайші. Існування колективу забезпечував урядовий КСК. Цінність постановочного танку цієї трупи в тому, що вона працює в тісному контакті з науковцями Інституту етнології Академії Сініка, які запропонували учасникам колективу метод стаціонарного дослідження традиційного народного

танку[3]. Так, за фінансової підтримки Національного фонду культури та мистецтв учасники АПТАФ впродовж кількох місяців мешкали в общині аборигенів народності *пуюма* в Тайдуні, на сході Тайваню. Трупа продемонструвала результати своїх зусиль у липні 1992 р., представивши спектакль "Спогади про новорічну церемонію", в якому були використані традиційні музика та танці аборигенів племені пуюма.

Аборигенні народи зазнають усе більшої аккультурації в умовах абсолютної чисельної переваги у тайванському суспільстві етнічних ханьців. Однак, у ряді випадків ще зберігаються напружені стосунки між аборигенами старшого покоління, які, виступаючи за відокремленість своїх общин, досі проводять розподільні кордони між різними корінними етносами острова. Як наслідок, окремі общини аборигенів не зовсім прихильні до чужинців. З такою ситуацією стикнулися учасники АПТАФ, коли отримали відмову від старійшин племені *сайсіят* на прохання дозволити вивчати ритуальні пісні та танці, які виконуються двічі на рік на церемонії Пастаай. Сайсіят, які мешкають у гірській місцевості повіту Мяолі на півночі Тайваню, суворо дотримуючись традицій, не дозволяють чужинцям спостерігати обрядові дії, побоюючись гніву Вуву, духу предків. Засобами "народної дипломатії" учасники АПТАФ отримали етнографічний хореографічний матеріал народності сайсіят, на основі якого створили спектакль, представлений 1994 р. на сцені Національного театру в Тайбеї. Запрошені на прем'єру старійшини сайсіят були настільки задоволені результатом, що взяли участь у виконанні танців. Стаціонарне дослідження ритуальних танців та пісень учасники трупи АПТАФ проводили також серед аборигенів племен *бунун, цоу*, *пайван*, *амі* та *ямі*.

У подальші роки ансамбль успішно виступає та гастролює у країнах Європи, Азії, США, отримуючи схвальну критику професіоналів-танцюристів, етнологів та шоуменів, потрапляючи на шпальта таких провідних світових видань, як The New York Times.

Хоча трупа отримує від КСК субсидію в розмірі 55880 дол. США на рік, утримання виконавчого колективу вимагає більше коштів, ніж може надати уряд. Крім того, згідно відповідної програми КСК, передбачено, що творча група повинна створювати щороку один новий спектакль, аби мати право на фінансову допомогу КСК. Оскільки постановка нового спектаклю у АПТАФ становить півтора року, йому доводиться створювати додаткові номери меншого масштабу, аби залишатися у списку одержувачів субсидій від КСК. Вирішивши досягти права отримувати субсидії від недержавних установ та приватних осіб, 1995 р. АПТАФ змінив свою назву та свій статус: тепер колишній ансамбль відомий як Фонд культури та мистецтва танку аборигенів Формози.

Помітний внесок у справу фіксування та популяризації культурної спадщини автохтонних народів робить видавнича компанія "Нань тянь", яка публікує різноманітні матеріали аборигенної тематики з середини 70-х рр. XX ст. Першою ластівкою було репринтне видання відомостей про аборигенів, зібраних японськими етнологами протягом 1895 – 1945 рр. Результати досліджень, проведених японцями, становлять велику цінність і сьогодні – в них можна віднайти інформацію по багатьом аспектам функціонування аборигенних співтовариств.

А Музей аборигенів Формози "Шунь-і" проводить роботу по збору та перекладу китайською мовою письмових джерел періоду голландської та іспанської колонізації острова (перша третина XVII ст.). На сьогодні цей приватний музей, створений 1994 р., за допомогою залучених вчених-етнологів з Academia Sinica здійснює проект пошуку в історичних архівах Нідерландів документів та матеріалів (типу записів у судових журналах та комерційних паперів), пов'язаних з аборигенами Тайваню. Результатом здійснення даного проекту, ініційованого майже 10 років тому, будуть чотири томи матеріалів, три з яких вже вийшли друком.

Невпинно зростає кількість різноманітних видань, що спираються не лише на іноземні матеріали, але й тайванські. Це явище пов'язане з активізацією етнологічних досліджень у 70-ті рр. XX ст. та скасуванням військового стану наприкінці 1980-х, – засобом, у результаті якого усі мешканці острова отримали вільний доступ у гірські райони, які є місцем компактного проживання аборигенів, і раніше, впродовж тривалого часу, закритих для відвідин більшості громадян, у тому числі науковців-етнологів. Антропологи, які досліджують автохтонне населення Тайваню, отримали, таким чином, можливість проводити польові дослідження. Додатковий імпульс цим дослідженням надала також політика індигенізації – підкреслення важливості "ґрунту", місцевих компонентів багатогранної тайванської культури, яка проводиться урядом останні двадцять років.

Великою подією в культурному житті острова став випуск серії альбомів балад основних аборигенних народів Тайваню, здійснених компанією звукозапису "Фенчао іньюе". Перший альбом випущений 1992 р. і присвячений музичній спадщині племені бунун. 1998 р. було випущено серію з восьми альбомів з баладами різних груп рівнинних аборигенів (пінпу). Ця подія мала важливе значення, оскільки в результаті асиміляційних процесів пінпу майже зникли як самоідентифікуюча одиниця.

Попри ріст інтересу до культури аборигенів та їх общин і всі зусилля, які докладаються для ознайомлення суспільства з культурою автохтонного населення острова, відповідні публікації та видання зазвичай не мають комерційної ваги. В результаті, ці видання не приносять прибутку, а на практиці уряд та музей "Шунь-і" субсидують багатьох з них. На сьогодні загальна частина видань аборигенної тематики у видавництвах складає 1/5 каталогу, а більшість видань реалізується у кількості кількох сотень екземплярів. Існують виключення, але вони підтверджують правило. Це, приміром, книжки коміксів з аборигенною тематикою, але ці видання неспівставні з тиражами та обсягами продажу друкованої та аудіо продукції панівного напрямку.

У липні 2006 р. створений Центр інформації по аборигенним етносам (ЦІАЕ), який має на меті збір відповідних публікацій та створює оцифрований архів матеріалів, які стосуються всіх аспектів культури та побуту корінних етносів. Мета ЦІАЕ – стати незамінним джерелом інформації для осіб, які проводять дослідження у даній галузі. Велику допомогу співробітникам ЦІАЕ надає Комітет у справах аборигенних народів (КСАН), який відповідає за реалізацію державного п’ятирічного проекту збору, систематизації, оцифровування і збереження пам’яток матеріальної (архітектура, мистецтво) та духовної (міфи, легенди, традиційне медичне знання тощо) культури. У віддаленій перспективі КСАН сподівається домогтися від уряду права використання латинізованої системи письма, яка більш точно передає фонетику аборигенних мов, а не китайської ієрогліфіки, як це широко практикується зараз. З цією метою у грудні 2005 р. КСАН опублікував системи латинізованого письма для різних аборигенних мов. Починаючи з 2007 р. учні аборигенного походження на вступних іспитах до середньої школи старшого ступеню чи коледжу мають право на 10-ти відсоткову добавку балів до свого загального результату, якщо здадуть екзамен з рідної мови. 2005 р. латинізованим письмом мови амі було видруковано Біблію, а згодом – мовами народів пайван, бунун, атаял, труку, ямі та рукаі.

Негативним прикладом втручання держави у справи аборигенної общини може "похвалитись" народ ямі. Представники цього етносу ще у середині XX ст. мешкали у традиційних дерев’яних напівземлянках. Протягом 1966 – 1977 рр. уряд Тайваню здійснив план, згідно якого традиційні будинки тотально знищувалися, а на їх місці зводилися будинки сучасного типу. Така необачна політика уряду призвела до того, що на о. Ланьюй, на якому мешкають ямі, майже не лишилося прикладів традиційної забудови, а відтак звужується поле діяльності етнологів, які досліджують культуру та побут ямі.

Останніми роками уряд намагається скористатися з помітного пожвавлення ринку внутрішнього туризму для залучання туристів у райони проживання корінних народів (як, наприклад, повіт Улай – місце компактного проживання народності атаял)[4] . 2005 р. він прийняв план розвитку туризму в цих районах під назвою "Шість зірок". Заохочується використання аборигенними общинами своїх природних ресурсів та культурної спадщини для розвитку туристичної інфраструктури та бізнесу. Одним з місць, де чудово працює цей план, є район Матайань повіту Хуалянь, де мешкає одна з общин народу амі і розташована найбільша за площею заболочена місцевість на Тайвані. Після відвідин місцевого музею, розташованого у побудованому 70 років тому традиційному будинку амі, туристи спостерігають за риболовлею традиційним способом амі, а потім куштують цю рибу, приготовану за традиційними рецептами у місцевому ресторані. Сувенірні крамниці також приносять общині прибуток, але аборигенам часто-густо бракує капіталу та знань, необхідних для збуту продукції.

В останні роки нерідко випускники вузів повертаються до рідних селищ і створюють невеличкі майстерні-студії з виробництва предметів народного промислу. Окремі підприємці налагоджують видання газет та журналів, адресовані читачам корінних народностей Тайваню, як, наприклад, газета "Австронезійські новини" (кит. мовою).

Тотальна інтернетизація суспільства наддала можливість створювати урядові та неурядові сайти аборигенних громад. Велика кількість відвідувачів таких інтернет-сторінок говорить про важливість та інформативність цієї роботи. Існують громадські веб-сторінки аборигенів народностей атаял, бунун, пінпу, ямі, цоу, рукаі, пума, шао та амі. Вплив інформаційних технологій на суспільне та культурне життя загальновідомий, кінцева мета – збереження та популяризація культурної спадщини, використання цієї інформації для задоволення потреб існуючих та майбутніх он-лайнових співтовариств на різних освітніх рівнях.

Отже, кроки по збереженню своєрідної спадщини аборигенних культур, здійснювані урядом та неурядовими організаціями, здійснюються в той час, коли аборигени асимілюються панівною частиною суспільства. Робота ця важлива не лише з точки зору культурної антропології, але й з точки зору підтримки зв'язку цих народів зі своїм корінням та зміцнення їх етнічної самосвідомості. Традиційний стиль життя тайванських аборигенів й у подальшому буде підлягати зовнішньому тиску. Це – неминучий наслідок соціально-економічного розвитку сучасного суспільства. Тайвань та його аборигени повинні рухатися шляхом прогресу, однак поряд з цим вони повинні зберегти унікальне обличчя острова, його культуру, яка становить спадщину аборигенних етносів. Утративши цю спадщину, Тайвань лишиться майбутнього, хоча б тому, що втратить доходи від туристичного бізнесу. Тому необхідно, щоб у процесі розвитку острова зберігався розумний баланс. Такий баланс є вигідним як для аборигенів, які хочуть зберегти свою традиційно-побутову культуру, так і туристам.

---

[1] Tau-ming Lee. Representations of Aborigines in Taiwan by Movies and Televisions in Taiwan for the past 100 years // Movie Review Bimonthly. – Vol. 12(3). – 1994. – P.55 – 64.

[2] Wu Yau-Fong. Taiwan's Aboriginal Administration Policy //Southeast Journal of Social Science. – Vol.16. – N.2. – 1988. – P.61 – 75.

[3] http://fasdt.yam.org.tw/

[4] Lee Coral. Dream weaver // Taiwan panorama. – Vol. 31. – №6. – 2006. – P.82 – 87.

Статья посвящена проблемам сохранения традиционных элементов народной культуры австронезийских аборигенов Тайваня, а также мерам правительственной политики в условиях трансформационных и глобализационых процессов.

Ключевые слова: Тайвань, этническая политика, Союз аборигенов Тайваня, Парк культуры аборигенов Тайваня.

The article examines the issues of preservation of traditional elements of people's cultures of Taiwan's austronesian aborigines as well as government measures in this field taking into consideration the processes of transformation and globalization.

Key words: Taiwan, ethnic policy, Alliance of Taiwan Aborigines, Taiwan Aboriginal Culture Park.

Роман РАДОВИЧ
Львів

ЕТНОГРАФІЧНЕ РАЙОНУВАННЯ НАРОДНОГО ЖИТЛА ПІВНІЧНО-ЗАХІДНОЇ ГАЛИЧИНИ ТА ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ ВОЛИНІ

У результаті дослідження на території північно-західної Галичини та південному заході Волині виділено чотири архітектурно-етнографічних райони з чітко вираженими локальними особливостями народної будівельної культури: центральний (Опілля), південний (подністрянське жидачівсько-самбірське Прикарпаття (Підгір'я), північний (південно-західна Волинь – Галицька Волинь), північно-західний (північ перемишльсько-яворівського Надсяння). Аналіз архітектурно-етнографічних особливостей кожного із чотирьох локальних районів дає можливість поряд із виділенням специфічних рис, прослідкувати їх спільні генетичні корені з народним будівництвом суміжних етнографічних районів: Підгір'я і північного Надсяння з Бойківщиною, Галицької Волині з Волинню, Опілля з Поділлям.

Ключові слова: Опілля, Підгір'я, Галицька Волинь, Надсяння, народне будівництво, архітектурно-етнографічний район.

Народне будівництво є однією з найбільш важливих складових матеріальної культури етносу, в якій відображена його історична доля, соціальні, виробничі і побутові відносини, а також міжетнічні взаємозв'язки. Зазнаючи постійного вдосконалення і збагачення, впродовж віків будівельна культура зберігала споконвічні традиції. Селянський двір та його складові виконували важливі функції в системі життєзабезпечення – захисну (житло) і виробничу (господарські будівлі). Як зазначає відомий український учений В.Самойлович, народне житло кінця XIX – початку XX ст. зберігаючи загальні типологічні особливості на всій території України, має свої локальні риси і відмінності у різних архітектурно-етнографічних регіонах[1]. Зазначений автор виділяє на теренах України шість таких регіонів (Полісся; Карпати; Поділля; Слобожанщина і Полтавщина; Середня Наддніпрянщина; Нижня Наддніпрянщина і Південь), які, в свою чергу, поділяються на окремі групи районів, де народне житло характеризується місцевими особливостями[2].

Найбільше дискусій в контексті архітектурно-етнографічного районування у спеціальній науковій літературі викликає регіон Карпат, зокрема приналежність території рівнинних районів Львівської, частково Тернопільської та Івано-Франківської областей[3], тобто, північно-західної частини Галичини та південного заходу Волині.

Адміністративно ця територія охоплює Сокальський, Радехівський, Бродівський, Жовківський, Яворівський, Кам'янко-Бузький, Буський, Золочівський, Пемишлянський, Пустомитівський, Мостиський, Дрогобицький, Самбірський, Жидачівський, північ Старо-Самбірського районів Львівської, Рогатинський, Галицький, Калуський, північно-східну частину Долинського районів Івано-Франківської, західну частину Бережанського та Монастириського районів Тернопільської областей.

Північно-західна частина Галичини була тим ядром, навколо якого формувалась історична Галичина. У княжий період ця територія охоплювала основну частину Галицької, Перемишльської та Звенигородської земель, які разом з Теребовлянською утворили Галицьке князівство. Південно-західна Волинь займає основну частину колишнього Белзького князівства, що входило до складу Волинського. Її культурну спорідненість з Волинню засвідчує мовно-діалектна єдність та спільність ряду ознак матеріальної та духовної культури. Розглядаючи динаміку історико-географічної межі Волині з Галичиною, дослідники приходять до висновку,

© Роман Радович

що впродовж XIII – XX ст. ця межа мала яскраво виражену тенденцію просування на північний схід. Внаслідок цього сучасна північно-західна Галичина включає в себе землі, які в минулому належали до Волині[4]. Спільність історичної долі помітно вплинула на подальше формування етнокультурних особливостей даного регіону: південно-західна частина Волині поєднала в собі елементи культури Волині та південного заходу Галичини.

З погляду історико-етнографічного районування України, приналежність населення цієї території поки що не з'ясовано остаточно й досі. У північно-західній частині Галичини деякі сучасні етнографи виділяють три локальні райони: Опілля, наддністрянське жидачівсько-самбірське Прикарпаття (Підгір'я) та перемисько-яворівське Надсяння[5]. Натомість інші не згадують їх зовсім[6]. Окремі етнографічні групи ополян, підгірян, долинян (долів) та батюків у свій час виділяв також польський етнограф А.Фішер[7]. Відомий український учений І.Франко паралельно до гірського пасма локалізував групу підгір'ян, а в долинах верхнього Дністра та його приток від Самбора до Журавна – доляків[8]. У минулому були спроби виділити як окрему локальну етнографічну групу і південно-західну частину Волині – Галицьку Волинь[9]. Тут же А.Фішер локалізував забужан як окрему групу[10].

При архітектурно-етнографічному дослідженні цієї території більшість авторитетних учених не приділяла належної уваги локальним особливостям місцевого будівництва. Наприклад, В.Самойлович, виділяючи архітектурно-етнографічні регіони і райони України кінця XIX – початку XX ст., включає територію північно-західної частини Східної Галичини до району Прикарпаття регіону Карпат[11]. При вивченні подільського житла, відома вітчизняна дослідниця Т.Косміна, керуючись, мабуть, виключно адміністративним принципом, включає тернопільську частину Опілля до історико-етнографічної групи подолян[12]. Водночас поза її увагою залишилися львівська та івано-франківська частини Опілля. Натомість, як засвідчує карта типів українського народного житла XIX – початку XX ст., житло північного заходу Східної Галичини авторка включила до Львівського (галицького) варіанту центральноукраїнського (лісостепового) типу[13]. Інший український дослідник народної архітектури П.Прибєга у Карпатському регіоні також виділяє Галичину (Львівщину)[14]. Слушно вказавши на певні неточності щодо визначення попередниками території, котра знаходиться в межах рівнинних районів Львівської, частково Івано-Франківської та Тернопільської областей[15], автор, нажаль, до кінця так і не з'ясував особливості тутешнього будівництва (Галичини)[16]. Опираючись на формування шкіл народного храмового будівництва України, сучасний дослідник Я.Тарас розробив робочу схему архітектурно-етнографічного районування України XIX – поч. XX ст. На розглядуваному терені автор виділяє: Передкарпатське Подністров'я, Опілля та Надсяння[17]. Правда, вказуючи на особливості сакралної архітектури цих районів, він (посилаючись на недостатню кількість фактологічного матеріалу) наголошує, що це питання потребує подальшого уточнення[18].

Комплексний аналіз типів забудови селянських дворів та їх варіантів, житлових та господарських будівель, їх планувальних схем і конструктивних типів на території північно-західної Галичини та південного заходу Волині здійснений нами на основі спеціальної літератури, джерел та особистих польових досліджень, проведених близько у п'ятистах населених пунктах впродовж 1985 – 2008 років, дає можливість внести деякі досить суттєві зміни у питання архітектурно-етнографічного районування зазначеного терену.

Народна архітектура розглядуваного регіону відзначається значною поліваріантністю просторово-планувальних, архітектурно-конструктивних вирішень, застосування різноманітних технік та технологій тощо. Основні типологічні ознаки житлово-господарського будівництва українців дослідженої території свідчать про його етнокультурну єдність із загальноукраїнським будівництвом.

Водночас під впливом певних факторів (місцевих традицій, природно-географічних, політичних чинників, нерівномірного соціально-економічного розвитку районів, виникнення місцевих промислів, поширення торгівлі тощо) станом на другу половину XIX – початок XX ст. тут сформувалися чотири етнографічно-архітектурні райони з чітко вираженими локальними особливостями народної будівельної культури: Центральний (Опілля), південний (подністрянське жидачівсько-самбірське Прикарпаття (Підгір'я), північний (південно-західна Волинь (Галицька Волинь), північно-західний (північ перемишльсько-яворівського Надсяння (батюки).

Центральний район (Опілля) охоплює південно-західну частину Зборівського та західну

Бережанського районів Тернопільської області; північну частину лівобережжя Дністра Галицького і майже весь Рогатинський район (за винятком південно-західної групи сіл) Івано-Франківської області; Перемишлянський, Пустомитівський, Городоцький, Мостиський, північ Миколаївського, Жидачівського, лівобережжя Дністра Самбірського, північні околиці Старосамбірського, південні – Яворівського, Жовківського, Кам'янко-Бузького районів та південний захід Буського та Золочівського районів Львівської області.

Південний архітектурно-етнографічний район (Підгір'я) охоплює рівнинну частину Старосамбірського (за виключенням північних окраїн), правобережжя Дністра Самбірського, Миколаївського, Жидачівського, рівнинну частину Дрогобицького та Стрийського районів Львівської області, підгірську частину Долинського, Рожнятівського, майже весь Калуський та північ правобережжя Дністра Галицького районів Івано-Франківської області.

Північний архітектурно-етнографічний район (Галицька Волинь) охоплює основну територію Сокальського, Радехівського та північну частину Бродівського районів Львівської області.

Північно-західний архітектурно-етнографічний район (піваніч перемишльсько-яворівського Надсяння (батюки) охоплює майже всю територію Яворівського, Кам'янко-Бузького, Буського (за виключенням південних окраїн) та Жовківського районів Львівської області.

На Опіллі переважали житлові будівлі каркасної конструкції. Незважаючи на значну поліваріантність виповнення стін, домінували житла, у яких простір між стовпами каркаса заповнювали плотом з довгих глиносолом'яних вальків по вертикальних колах. Стіни каркасно-дильованих будівель обов'язково виправляли грубим шаром глиносоломи.

Невід'ємним елементом опільського житла були підвалини. Стелю, як правило, робили з дощок. Долівка глинобитна. Пластична обробка зовнішніх стін глиною (пілястри та інше) майже відсутня. На головному фасаді у кожному житловому приміщенні влаштовували лише одне вікно (часто витягнуте по горизонталі), спорадично два спарені. Дахи чотирисхилі, покриті соломою.

Головною особливістю планувальної структури опільського житла другої половини XIX – початку XX ст. були "пекарні" (кухні), виділені у сінях жител усіх типів. У будівлях, складову яких становили п'ятистінки, пекарні влаштовували не в сінях, а у ванькирі. Піч з припічком повертали в бік пекарні.

Господарські будівлі зводили, як правило, в каркасній техніці. Каркас заповнювали глиновальками чи плотом, спорадично дилями. Інколи побутували будівлі, викладені з природного каменю. Дуже часто господарські будівлі частково чи повністю блокували під одним дахом. Однією з характерних особливостей будівництва цієї території є широке побутування проїзних та розвинутих по вертикалі господарських будівель. Обороги тут відсутні.

На Опіллі побутували двори вільної, рідше – замкнутої забудови, в західній частині часто траплялися зімкнуті двори.

Житлово-господарський комплекс Опілля, за основними топологічними ознаками та даними народної будівельної термінології, має багато спільних рис з відповідним подільським комплексом. Проте будівництво Поділля відзначається наявністю більш архаїчних явищ. Зокрема, для тернопільського Поділля характерна велика поліваріантність виповнення каркасно-валькованих стін (близько 30 варіантів). Стовпи каркаса тут вкопували у землю або встановлювали на камені (навіть у житлах початку XX ст. підвалини були рідкісним явищем). Стелі, як правило, валькували. Пекарень у сінях не влаштовували, тут часто відгороджували комору. Зовнішні стіни здебільшого рельєфно оздоблювали пілястрами та іншим.

Слід зазначити, що за архітектурно-етнографічними ознаками територія Опілля не є цілком однорідною. Тут вирізняються дві локальні групи: східна і західна. Орієнтовною межею між ними є вододіл між ріками Щирком і Верещицею[19]. Східна група територіально в основному збігається з етнографічним Опіллям, окресленим А.Фішером[20]. Західна, яка охоплює південну частину Надсяння[21], має продовження на території сучасної Польщі – у низинах ріки Сяну (околиці Перемишля і Ярослава), в минулому заселених українцями. А.Фішер власне тут виділяв окрему етнографічну групу доляків (долів)[22]. Цей термін вживав й І.Франко для означення мешканців долин верхнього Дністра та його приток[23]. Долянами (доляками) називають жителів цієї території у Старосамбірському та Дрогобицькому районах[24].

У розглядуваний період на всій території Підгір'я побутували дерев'яні житлові будівлі,

збудовані в зрубній, зрубно-каркасно-дильованій, спорадично – в каркасно-дильованій техніці. Основним будівельним матеріалом була смерека, інколи – осика.

У західному напрямку від ріки Стрий переважало оздоблення фасадів горизонтальними смугами. На схід від ріки Стрий зовні і всередині стіни жител виправляли грубим шаром глиносоломи і забілювали (для цієї частини Підгір'я в значній мірі характерне кольорове вирішення фасадів).

Підвалини здебільшого виготовляли з дуба. Стелю робили з дощок. Сволоки поздовжні. Долівка була в усіх приміщеннях глинобитною. На головному фасаді кожного житлового приміщення влаштовували два (наближені до поперечної осі приміщення) вікна, спорадично траплялося одне видовжене чи два спарені. Дахи чотирисхилі, криті соломою[25].

Однією з головних особливостей планування Підгірського житла є широке побутування будівель з виділеними по ширині житлового приміщення ванькирами чи коморами. Водночас навіть у житлах заможних верств селянства тут під одним дахом з хатою блокували "стайню".

Господарські будівлі споруджували в зрубній чи каркасній техніці. Хліви, як правило, блокували в одній будівлі зі стодолою. Однією з особливостей підгірського будівництва є широке побутування оборогів.

Переважали двори вільної забудови, інколи траплялися зімкнуті двори.

У будівництві Підгір'я спостерігаємо багато спільного з бойківським будівництвом, насамперед у будівельних матеріалах та будівельній техніці. Проте станом на другу половину – початок XX ст. між будівництвом гірських та підгірських районів помітно ряд суттєвих відмін. Перш за все це стосується планування житла, відмінності системи опалення, інтер'єру, зовнішніх пропорцій будівель (висоти даху, зрубу, розташування та кількості вікон), специфіки господарських будівель двору тощо.

У другій половині XIX – на початку XX ст. на території південно-західної частини Волині (Галицька Волинь) сформувався цікавий і оригінальний комплекс будівельної культури. Паралельно зі спільними з Волинським будівництвом рисами тут спостерігаємо ряд локальних особливостей, які витворилися під впливом народного будівництва Карпатського регіону.

На території Галицької Волині стіни жител зводили як в зрубній, так і в каркасно-дильованій техніках, які часто взаємодоповнювалися в одній будівлі. Будівельним матеріалом для зведення стін житла була деревина. Тут, як і скрізь на теренах Волині і Поліссі, перевагу віддавали сосні (спорадично використовували тополю, липу). Стіни складали з брусів, дошкоподібних пластин, інколи – із колод. Шпари між вінцями конопатили мохом. Ззовні забілювали лише стіни житлової частини, інше зберігало природну барву дерева.

Підвалини, стовпи каркасу виготовляли, як правило, з дуба. Стелю робили з дощок. Її підтримували комбінації з одного повздовжнього "трама" і трьох поперечних "бальків". У Сокальському районі сволоки частіше були поперечними. У давніших будівлях долівку завжди робили глинобитною, але вже в заможних житлах останньої чверті XIX ст. розповсюджується дерев'яна підлога. Цікавою особливістю житла південно-західної частини Волині була наявність ґанків різноманітних форм та конструкцій. На головному фасаді житлового приміщення прорубували одне чи два наближені до поперечної осі вікна.

Переважна більшість жител тут була покрита чотирисхилими солом'яними дахами на кроквах. Проте нерідко в будівлях кінця XIX – початку XX ст. дахи двосхилі з усіченими у верхній частині фронтонами. Дуже часто під стріхою влаштовували підсобітку.

Поряд з однорядовими житлами тут досить широко побутували будівлі з виділеними по ширині житлового приміщення ванькирами чи коморами. Притому на Поділлі чи Волині ванькир звичайно утворювався шляхом перегородження хати піччю і грубкою, а в південно-західній частині Волині між хатою і ванькиром (як і на Підгір'ї) – капітальною стіною.

Господарські будівлі тут будували в каркасно-дильованій чи зрубній техніці. На території Галицької Волині зафіксовано широке побутування тридільних стодол.

Двори переважно вільної забудови. Проте не були рідкістю і замкнуті двори ("підварки", "прогуменки").

Стіни жител у північному Надсянні зводили в зрубній (спорадично у зрубно-каркасно-дильованій) техніці. Зруби складали із соснових пластин "на чотири цалі" (товщиною, приблизно, 10 см). Застосування цього матеріалу і визначило основну кутову врубку, якою тут

був замок, відомий у літературі під назвою "канюк з прихованим зубом". Ззовні по дереву білили тільки стіни житлової частини.

Підвалини виготовляли з дуба. Дерев'яну стелю підтримували один чи декілька поздовжніх "драгарів". Долівка завжди була глинобитною. На головному фасаді кожного житлового приміщення знаходилося по два вікна (на причілку вікно відсутнє).

Дахи чотирисхилі, під соломою. Особливість пошиття даху: нижня частина східчаста, верхня – гладка.

На всій території переважали однорядові житла типу: сіни + хата + комора. Житлове приміщення, як правило, розташовували між сіньми і коморою. Часто під одним дахом з хатою блокували і стайню. У більшості випадків при тильній чи бокових стінах будівлі влаштовували "прибоки", "затилки".

Господарські будівлі були переважно зрубними. Широко побутували тридільні стодоли. Цікава особливість будівельної культури цієї території – значне побутування оборогів архаїчних конструкцій.

Поряд з дворами вільної забудови тут зустрічалися замкнуті ("околисте обійстя"), інколи – зімкнуті двори.

Як бачимо, у другій половині XIX – початку XX ст. тут сформувався своєрідний комплекс народної будівельної культури. Незважаючи на досить значну віддаленість від Бойківщини та відсутність безпосередніх контактних зон, будівельна культура північного Надсяння містила багато рис, характерних для бойківського будівництва, які проявилися у специфіці планування житла, наявності прибоків, будівельній термінології тощо.

Отже, вивчення основних типологічних ознак житлово-господарського комплексу українців розглядуваної території другої половини XIX – початку XX ст. свідчить про його глибокі східнослов'янські та загальноукраїнські джерела. Аналіз архітектурно-етнографічних особливостей кожного із чотирьох локальних районів дає можливість поряд з виділенням їх специфічних рис, простежити спільні генетичні корені з народним будівництвом суміжних етнографічних районів: Підгір'я та Надсяння з Бойківщиною, Галицької Волині з Волинню, Опілля з Поділлям.

На завершення необхідно зазначити, що західна межа кожного з цих архітектурно-етнографічних районів (державний кордон з Польщею) є умовною. Особливості народного будівництва, характерні для них були поширені і в прилеглих районах на території цієї держави (на українських етнічних землях) в межах Перемишльського воєводства. Проте розгляд цього питання не входив у мету і завдання, які ставив перед собою автор, у зв'язку з чим воно потребує окремого подальшого доопрацювання.

---

[1] Самойлович В.П. Народное архитектурное творчество Украины. – К.,1989. – С.7 – 8.

[2] Там само. – С. 7 – 8; його ж. Українське народне житло (кінець XIX – початок XX ст). – К., 1972. – С.18, 19.

[3] Прибєга П.В. Методика охорони та реставрації пам'яток народного зодчества України. – К., 1997. – С.9; Радович Р. Традиційне сільське житло на Опіллі другої половини XIX – початку XX століть // Записки Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. CCXXX: Праці секції етнографії та фольклористики. – Львів, 1995 – С.79 – 80.

[4] Ровенчак І. Динаміка історико-географічної межі Волині з Галичиною в XIII – XX ст. // Минуле і сучасне Волині (тези доповідей та повідомлень II Волинської історико-краєзнавчої конференції 26 – 28 травня 1988 р.) – Ч. 1. – Луцьк, 1988. – С.135–137.

[5] Кирчів Р.Ф. Етнографічне районування України // Етнографія України: Навч. посібник. – Львів, 1994. – С. 134; його ж. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу // Етнографія України: Навч. посібник. – Вид. 2-е, перероблене і доповнене. – Львів, 2004. – С.136 – 138; його ж. Етнографічне районування України // Українське народознавство: Навч. посібник. – Львів, 1994. – С.65 – 66; його ж. Етнічна територія України // Українське народознавство: Навч. посібник. – К., 2004. – С.65 – 66; його ж. Регіональність фольклорної традиції // Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України: Нариси й статті. – Львів, 2002. – С.33.

[6] Див.: Наулко В. І. Історико-етнографічне районування України та етнографічні групи українського народу // Культура і побут населення України: Навч. посібник для вузів. – К., 1991. – С.23 – 24; Пономарев А.П. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – Кн. 1: Этническая история. Антропология.

Язык. Расселение. – Москва, 1994. – С.89 – 92; его же. Историко-этнографическое районирование // Украинцы. – Москва, 2000. – С.36 – 37; його ж. Українська етнографія: Курс лекцій. – К., 1994. – С.137 – 138; його ж. Регіональні барви України й українців // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Кн. 1. – Опішне, 1999. – С.65 – 66; Євтух В.Б., Трощинський В.П., Галушко К.Ю., Чернова К.О. Етнонаціональна структура українського суспільства: Довідник. – К., 2004.– С. 41. Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ, 2004. – С.518 – 520, та ін.

[7] Fischer A. Rusini: Zarys etnografii Rusi. – Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. – S.9.

[8] Франко І. Етнографічна виставка у Тернополі // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. – Т. 46. – Кн. 1. – К., 1985.– С.43.

[9] Кордуба М. Писанки на Галицькій Волині // Матеріали до українсько-руської етнольоґії. – Т. 1. – Львів, 1899. – С. 169.

[10] Fischer A. Вказ. праця. – S. 9.

[11] Самойлович В.П. Народное архитектурное творчество Украины: По материалам Украинской ССР. – К., 1989. – С.7.

[12] Косміна Т.В. Сільське житло Поділля (кінець XIX–XX ст.): Історико-етнографічне дослідження. – К., 1980. – С. 5 ,7.

[13] Миронов В.В., Наулко В. В., Косміна Т. В. Украинцы // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М., 1987. – С. 123. Авторство Т. Косміної про житло українців зазначено у змісті цієї роботи.

[14] Прибєга П.В. Методика охорони та реставрації пам'яток народного зодчества України. – К., 1997. – С.10, 11, 90.

[15] Там само. – С.9 – 10.

[16] Там само. – С.12.

[17] Тарас Я. Українська сакральна дерев'яна архітектура. Ілюстрований словник-довідник. – Львів, 2006. – С.35, 36 (Іл. А-11), 452 (Іл. Ш-7),453 (Іл. Ш-9).

[18] Там само. – С.95.

[19] Радович Р. Вказ. праця. – С.106.

[20] Fischer A. Вказ. праця. – S.9.

[21] За відомим українським ученим Р.Ф.Кирчівим, перемисько-яворівське Надсяння є своєрідним етнографічним підрайоном Прикарпаття (див.: Кирчів Р. Ф. Етнографічне районування України // Етнографія України: Навч. посібник. – С. 134);

[22] Fischer A. Вказ. праця. – S.9.

[23] Франко І. Вказ. праця. – С.473.

[24] Радович Р. Вказ. праця. – С.106.

В результате исследования на территории северо-западной Галиции и юго-западной Волыни выделено четыре архитектурно-этнографических района с четко выраженными локальными особенностями народной строительной культуры: центральный (Ополье), южный (приднестровское жидачевско-самборское Прикарпатье (Подгорье), северный (северо-западная Волынь – Галицкая Волынь), северо-западный (север перемышльско-яворовского Надсянья). Анализ архитектурно-этнографических особенностей каждого из четырех локальных районов дает возможность наряду с выделением их специфических черт, проследить их общие генетические корни с народным строительством смежных этнографических районов: Подгорья и Надсянья с Бойковщиной, Галицкой Волыни с Волынью, Ополья с Подольем.

Ключевые слова: Ополье, Галицкая Волынь, Надсяння, народное строительство, архитектурно-этнографический район.

The author defines four ethnographic-architectural regions with specific characteristics of the traditional building culture clearly indicated: central (Opillya), southern (Zhydachiv-Sambir Subcarpathian region located along the Dnister river, otherwise known as Pidhirya), northern (so-called Galician Volhynia), north-western (Peremyshl-Yavoriv region of Nadsiannya).

Key words: Opillya, Pidhirya, Galician Volhynia, Nadsiannya, traditional building, ethnographic-architectural region.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

АРХІТЕКТУРНО-ПРОСТОРОВА ОРГАНІЗАЦІЯ ПРИВАТНОГО БУДИНКУ В МІСТАХ УКРАЇНИ В 20-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена вивченню еволюції архітектурних форм українського міського житла в 20-х роках ХХ століття.

Ключові слова: міське житло, місто, міське населення, архітектура, еволюція.

Архітектурно-просторова організація традиційного житла формувалася під впливом природно-кліматичних умов, методів господарювання тощо. Внутрішнє планування житла виражало просторові орієнтири селянина на основі багатої міфопоетичної картини світу. В період індустріалізації житло втрачає свої етнічні сакральні риси під натиском глобальної уніфікації. Але неможливо заперечувати вплив сучасної міської квартири чи будинку на спосіб життя їхніх мешканців.

Сучасний тип житла – будинок чи ізольована квартира для мешкання малої родини у Європі сформувався на початку ХХ ст. В 20 – 30-х роках в цілому завершився процес пошуків у сфері планування внутрішнього простору квартири або заміського будинку та його обладнання. Й хоча окремі елементи житла продовжують ускладнюватися, загальна картина мало змінилася.

Особливість соціально-економічного розвитку нашої держави в умовах тоталітаризму, наклала свій відбиток на побутову сторону життя людини. Держава активно регламентувала усі форми споживання, в тому числі й задоволення потреб людини у житлі. Крім того, варто пам'ятати, що процеси урбанізації в Україні носили свій, відмінний від інших країн, характер, що також відобразилося на формування житлового простору в містах.

Таким чином, варто більше детально поглянути на архітектурно-просторові принципи формування житла та його внутрішнє обладнання для того, щоб реконструювати побут городян в переломний момент вітчизняної історії.

Перші узагальнюючі праці з історії житла городян України виходили в спеціалізованих журналах – медичних, архітектурних, кооперативних[1]. Усі вони були побудовані на багатому статистичному матеріалі 20-х років ХХ ст. Насамперед варто відзначити здобутки відомого лікаря гігієніста, засновника Інституту комунальної гігієни професора, академіка О.Марзеєва[2].

У повоєнний період дослідження побуту у вітчизняній історіографії носили фрагментарний характер. Їх головним завданням було продемонструвати позитивні зміни в повсякденному житті сучасників у порівняні з дореволюційною Росією[3] .

Першою науковою працею в сфері дослідження житла гірників Донбасу стала праця співробітника Інституту фольклору та етнографії ім. М.Рильського АН УРСР М.Приходька[4]. Автор досліджував типи житла, його еволюцію, відображав також зв'язок шахтарського будинку з будівельною традицію інших регіонів України, простежував впливи інших народів. Особливо важливим є те, що в роботах М.Приходька відображено внутрішній устрій житлового простору, що дає нам уявлення про побут шахтарів в 20 – 30-х роках. Нове житлове будівництво в Україні в 20 – 30-х роках ХХ ст. та його зв'язок із соціальними програмами більшовиків досліджував архітектор В.Мойсеєнко[5].

У сучасних історичних дослідженнях усе більший інтерес викликає тема побуту міського населення в 20 – 40-х роках[6]. Науковці звертають свою увагу в першу чергу на екстремальні

© Мирослав Борисенко

умови виживання мешканців міст, або на роль житла як форми заохочення в умовах тоталітаризму[7]. Розглядаються також умови життя городян, в першу чергу нових мігрантів, що працювали на новобудовах.

На початку XX століття в промислових містах Європи та Америки головною соціальною проблемою стало неприродне скупчення бідних верств населення. Нетрі ставали вогнищами епідемічних захворювань та соціальної нестабільності. Вирішити цю проблему виключно архітектурними методами було неможливо. Реконструкція міст середини XIX століття, наприклад, Відня, або Парижа полягала в ліквідації застарілого міського середовища й утілення нової просторової концепції розвитку міста епохи технологічного прогресу. Але промислові міста, на зразок сталеливарного Пітсбурга в США чи текстильного центру Лідс у Британії, неможливо було реконструювати без вирішення соціальної складової цієї проблеми. Таким чином, на початку XX століття в маргінальних районах поширювався тип стихійного дешевого житла. Якщо в Британії переважав приватний будинок, то в Німеччині розповсюджувався тип багатоквартирного будинку на кілька сімей, що отримав назву "дома-казарми"[8].

На початку XX століття змінювалися вимоги мешканців міст до житла. На перший план виходили такі переваги як простота, зручність, функціональність та економічність. Світовий досвід свідчить, що великі багатокімнатні квартири користувалися невеликим попитом. Велика рента, плата за комунальні послуги примушували городян шукати більш дешеве та просте житло. Забудовники відмовляються від невиправдано високих стель, використання дорогих оздоблювальних матеріалів, нефункціонального планування квартир. Великі ж квартири в містах Європи, потроху перетворюються на житло пансіонного типу. Часто власники, щоб здати багатокімнатну квартиру ділили її на кілька помешкань. Такий процес відбувався в містах Німеччини в 20-х роках, особливо в умовах економічної кризи. Так, в 1931 р. у Німеччині було 376000 квартир, що нараховували 7 та більше кімнат, щомісяця з них робили 680 нових квартир[9].

Пошук дешевого масового житла на початку XX століття в різних країнах відбувався різним шляхом. У США йшли шляхом здешевлення будівництва, впроваджуючи індустріальні принципи виробництва житла, зменшення площі, створення пересувних будинків або таких, що легко розбираються. У Німеччині – створенням будівельних товариств-кооперативів. У Відні влада виділяла земельні ділянки та будувала просте соціальне житло за рахунок нових податків на предмети розкоші.

Наявний житловий фонд у містах України після закінчення Першої світової війни та революції мав жалюгідний вигляд. Руйнація комунального господарства в містах та вища від нормальної амортизація житла в роки НЕПу, через безгосподарське ставлення нових мешканців комунальних квартир, призвели до погіршення житлових умов усіх верст населення. Одночасно міське житло під тиском економічних та політичних процесів набувало нових рис. Еволюція житла городян України набула відмінний від загальносвітового досвіду шлях. Завдяки великій кількості статистично-демографічних обстежень сьогодні існує можливість реконструювати архітектурно-просторову організацію типового житла українських городян 1920-х років.

Найбільш поширеним типом житла в містах залишався одноквартирний будинок. Оскільки основна маса міського населення була сконцентрована в невеликих містах, де панувала малоповерхова забудова в один – два поверхи. У тезах доповіді про стан житлового господарства начальник відділу комунального господарства НКВС УСРР Владіміров в 1927 р. писав, що із загальної маси забудованих домоволодінь в Україні 95% це одноповерхові будинки, 4% двоповерхові й лише 1% – триповерхові й вище[10]. Основна маса міського населення мешкали у невеликих містах до 100 тисяч осіб. Архітектурне обличчя таких поселень формувалося в XVIII – XIX столітті й форма житла мало чим відрізнялася від традиційної української хати. Наприклад, у Полтаві в 1925 р. нараховувалося 6926 одноповерхових будівель, 413 двохповерхових й 31 триповерхових будинків. Це не дивно, адже 37% усіх будинків у місті були з дерева, а інша третина взагалі глинобитні[11]. Здавалося, що у великих містах відсоток багатоповерхової забудови мав би бути досить великим, однак, серед міст України тільки Одеса мала найбільшу кількість багатоповерхових будинків. Відповідно з усіх будинків в Одесі триповерхових та вище будинків нараховувалося 12%, у Києві – 9,5%, Катеринославі – 3,8% у Харкові – 2,1%[12].

Навіть у такому досить розвинутому та європейському місті як Київ у середині 20-х років

переважав тип невеликого помешкання. Середня кількість окремих квартир на одну будівлю становила – 3,3. Житлова площа середньої квартири складала 9,6 сажень (45 квадратних метрів), а середня кількість кімнат – 2,3[13]. Наприклад, коли проводили дослідження житлових умов працівників залізниць то виявилося, що 73,6% усіх будинків мають не більше 4 квартир на одну будівлю. Це пояснюється малоповерховою забудовою в зоні залізниць, адже 90% усіх будинків були одноповерхові[14].

Кімнати в квартирах були невеликих розмірів – в середньому по Україні 15 $м^2$. Квартири українських міст були переважно 1 – 2 кімнатні. Однокімнатні квартири мали найменшу житлову площу, чим більше кімнат у квартирі тим більше зростала середня площа кімнат. Це характерно для ринкових принципів розподілу житла, за якими забудовувалися центральні райони великих міст. Замовниками таких квартир виступала багата буржуазія, аристократія та представники вільних професій. Наприклад, в Одесі третина всіх квартир були однокімнатні квартири з кухнею, у таких помешканнях проживало 25% усього населення міста. Загалом така тенденція спостерігалася й у інших містах. Такі квартири мали вузько споживчий характер, вони призначалися для проживання однієї родини.

Якщо проаналізувати житлові умови мешканців великих міст, то помітний їх зв'язок із домінуючим типом забудови в місті. В містах, де був значний відсоток кам'яних багатоповерхових будинків, як в Одесі або Катеринославі, житлові умови були кращими, ніж в інших. Зовсім інакша ситуація складалася у Харкові, що як виявляється геть не тягнув на столичний статус Радянської України. В Харкові домінувала забудова одноповерхових мішаних та дерев'яних будинків. Кількість квартир в одному домоволодінні була невеликою. Відповідно мешканці Харкова були гірше забезпечені житловою площею ніж жителі інших міст. Крім того, у порівняні з іншими містами більший відсоток харків'ян мешкав у найпростіших приміщеннях – в одній кімнаті без кухні.

Форма житла, та її якість залежали, звичайно, й від розташування району. Санітарні лікарі проводили цікаві обстеження умов проживання робітників у різних містах. Так, в Одесі, що мала найкращі житлові умови, провели дослідження робітничої околиці – Пересипі, де мешкали робітники порту. Обстеження квартир робітників водників показало, що лише 4,96% обстежених квартир відповідають усім санітарним вимогам, а задовільними названо тільки 16%[15]. Усі інші мали нездорові умови для проживання. Ці умови проявлялися в тому, що більшість квартир знаходилися на першому поверсі, й мали одну кімнату або кімнату та кухню. Відповідно, ці будинки погано опалювалися, у них накопичувалася сирість, не в останню чергу й через те, що прання білизни відбувалося в житловому приміщенні.

Тоді ж проводилося обстеження квартир робітників Південних залізниць[16]. Виявилося, що 24,6% залізничників мешкали у квартирах, що складалися лише з однієї кімнати й 35,7% обстежених мешкали в однокімнатній квартирі з кухнею. Квартир з однією кухнею на кілька сімей майже не було, що зумовлено специфікою житлового фонду. Як же виглядало типове житло робітника-залізничника? Згідно обстеження співвідношення освітленої поверхні до площі в 59,13% складало лише 1:8, в 7,9% – 1:9, в 10,44% – 1:10. Штучне освітлення в 73% помешканнях було керосинове й в 26,5% електричне. Опалення квартир майже скрізь місцеве, від груби або кухонної печі. Цікаво, що майже не було вже переносних металевих печей – "буржуйок". Водогін було підведено до 17,2% квартир. Каналізовано було мізерну кількість будинків, більшість мешканців користувалися туалетами загального користування (73,8%) й лише 4,6 квартир мали індивідуальні вбиральні, а зовсім позбавлені туалетів було 5,2% квартир. Крім того, майже усі квартири мали сараї та погреби, половина усіх квартир мають можливість користуватися горищами для сушки білизни та інших потреб. Більше половини квартир мали також і додаткові приміщення для утримання домашніх тварин.

Але незважаючи на такі досить прості умови проживання 90% квартир утримувалися мешканцями чисто або задовільно. Таким чином, така форма житла, що зберігає багато рис сільської хати та міського будинку, була в цей період цілком органічною частиною буття середнього робітника та дрібного службовця.

Найгірша ситуація з житлом спостерігалася на Сході України. Праця на шахтах в 1920-х роках для багатьох працівників була лише сезонним заробітком, відповідно найбільш поширеним типом житла ставали землянки або казарми.

Шахтарські будинки цього періоду, як пише М.Приходько, еволюціонували від типової землянки[17], тому у своїм архітектурно-просторовій організації зберегли багато архаїчних рис. На відміну від сільської хати в робітничих будинках з'явився фундамент, трохи зросла площа, подекуди використовували такі нові матеріали як етерніт, лінолеум тощо. Однак, традиційним житлом робітників Донбасу залишалися подвійний тип житла з однією, або рідше двома спальнями, такий тип житла був домінуючий в 20 – 30-х роках ХХ століття про що свідчать і проекти того часу[18]. Незважаючи на певні еволюційні зміни в індивідуальному будівництві, жодних змін в усталений побут, в першу чергу в задоволення щоденних потреб мешканців, такий тип житла не приніс. Це стосується задоволення основних потреб людини: житло, приготування їжі, відправлення гігієнічних процедур тощо.

Більшовики часто говорили, що саме ліквідація приватної власності на землю в містах та відповідно знищення головної перешкоди перед індивідуальним робітничим будівництвом – дорожнечі землі, буде сприяти розвитку робітничого будівництва. Однак, навіть новозбудовані будинки мали досить примітивний та бідний вигляд. Більшість із них будувалися з дешевого місцевого матеріалу, дерева, саману, шлаку тощо. Кімнати 12 – 15 метрів, висота стелі зовсім мінімальна до 2,6 метра. Жодних вигод не існувало. У дворі були обов'язкові сарайчик та яма під вбиральню[19].

Більшовики в першій половині 20-х років покладали великі сподівання на масове робітниче будівництво. Начебто було створено й певні передумови, зокрема, безкоштовні земельні наділи, кредити, пільговий відпуск будівельних матеріалів. Однак, як свідчать економічні розрахунки, навіть найпростіший будинок коштував робітнику близько 2000 крб. Велика вартість будівництва, масове безробіття, бідність міського населення примушувало їх будувати лише дешеве житло. Таким чином, високі темпи індивідуального житлового будівництва в роки НЕПу пояснювалися приростом масового дешевого та просто примітивного робітничого житла.

Зокрема, якщо узяти загальні дані по 36 окружних містах, то більшість новозбудованих будинків носили чисто споживацький характер, і були розраховані на мешкання однієї родини. Більше 80% усіх новозбудованих будинків на 1925 р. мали площу меншу 50 метрів[20].

Роль дерева в масовому житловому будівництві в 1920-х роках поступово падала. Якщо на початку 20-х років 86% від усього новозбудованого житла було з дерева, то вже за кілька наступних років частка дерев'яних будинків скоротилася до 20%[21]. Широко застосувалися поруч із цеглою також шлакоблоки та саман.

Нове будівництво, що велося переважно індивідуальними забудовниками, також було одноповерховим. У середині 20-х років найбільшу кількість житлової площі будували робітники та дрібні службовці самотужки. У 1925 р. приватний забудовник збудував 3386 будинків, що дало 118332 квадратних метрів житлової площі. У той час як будівельні організації збудували лише 34 236 метрів житлоплощі, комунальне господарство – 52663, промислові підприємства – 45886[22]. Наприклад, у Луганську в будівельний сезон 1924 – 1925 року було збудовано 10910 сажень житлової площі приватниками, а за рахунок комунального господарства та підприємств лише – 1780[23].

Тому головним забудовником в 20-х роках ХХ ст. залишалися самостійні будівельники. З цієї причини житло зберігало багато рис притаманних традиційному житлу українців. Як пише В.Зінич, невеликі глиняні будинки робітників нічим не відрізнялися від сільських будівель як зовнішнім виглядом, так і внутрішнім плануванням та обладнанням. У таких будинках була переважно одна кімната, у ній як правило: ліжко, стіл, скриня й кілька стільців[24].

Таким чином, узагальнюючи наведений матеріал, можна реконструювати вигляд типового житла українського городянина середнього достатку. Зазвичай це одноповерхова будівля з місцевих будівельних матеріалів, що за формою та конструкцією відповідає традиційному житлу для цього регіону. Від сільської хати відрізняється незначним ростом площі та покриттям даху. Іноді будинок будувався на два входи для проживання кількох родин (це пояснюється високим попитом у містах на оренду квартир). Наприклад, у Донбасі, та інших робітничих районах, держава, починаючи з 20-х років будувала двоквартирні одноповерхові будинки з економічних мотивів[25]. Форма житла зберігає двокамерний поділ, в результаті превалює однокімнатна квартира з кухнею. Рідше можна зустріти дві кімнати. На відміну від сільської хати підлога переважно дерев'яна хоча зрідка зустрічаємо цементну, або глиняну. Стіни майже

скрізь тиньковані та побілені, або пофарбовані. У більш заможних родинах стіни оклеювалися паперовими шпалерами, що свідчить про вплив міської традиції, хоча в широкій масі шпалери були рідкістю. Будівлі оточені та міцно зв'язані із цілим комплексом господарських споруд, що пов'язано з виробничою діяльністю домоволодіння – хліви, сараї, погреби, сажі, курники, рідше стайні тощо.

Приєднання садиби до водогону досить рідкісне, оскільки каналізованих будинків серед приватного житлового фонду було зовсім мало. Вбиральні ретирадного типу розташовані в глибині двору. Ватерклозетів, ванних кімнат чи душових у будинках індивідуальної забудови не практикувалося.

Задоволення побутових потреб у будинках індивідуального житлового фонду в містах України відповідно стикалося з певними труднощами. Культурні практики притаманні урбанізованому середовищу не могли прижитися в містах України. Збереження сільських рис та міського способу життя в господарстві пересічного міського жителя зберігалися, незважаючи на світові тенденції в розвитку житла. При еволюційному розвитку суспільства такий тип житла рано чи пізно мав би зникнути, однак в Україні будівництво нового приватного житла гальмувалося соціально-економічними, а іноді й політичними причинами. Нові елементи міського житла переважно носили фрагментарний характер. В кінці 20-х – на початку 30-х років XX століття українські міста зазнали неймовірного струсу викликаного некерованими процесами урбанізації, напливом біженців із тероризованого села, голодом, репресіями тощо. В таких умовах житло, будь-яке навіть у вигляді мішка із соломою в бараку, набуло особливого значення для мільйонів мігрантів. Усі ці фактори призвели до гальмування подальшої еволюції міського середовища в Україні.

---

[1] Кондратьев Н. Типы рабочих жилищ // Профилактическая медицина. – 1925. – №5 – С.86 – 88; Ефимов А. Жилищный вопрос на украинских железных дорогах // Профилактическая медицина – 1925. – №5.– С.77 – 85; Розов Л. Жилищно-бытовые условия жизни транспортников южных железных дорог // Профилактическая медицина. – 1925. – №9 – 10. – С.75 – 82.; Вологодцев І. Житлові умови міської людності по соціальним групах // Вісник статистики України. – 1928. – №3. – С.90 – 98.

[2] Марзеев А. Новые рабочие жилища на Украине // Профилактическая медицина. – 1925. – №8. – 65 – 89.

[3] Комунізм і побут. – К., 1963. – 336 с.

[4] Приходько М. До питання про розвиток житла робітників Донбасу // Народна творчість та етнографія. – 1957. – №2. – С.51 – 59; Приходько М. Житло робітників Донбасу. – К., 1964. – 106 с.

[5] Моисеенко В. Поиски новых форм социалистического жилища // Сборник Вопросы массового жилищного строительства. – К., 1963. –С.7 – 32.

[6] Кокорська О. Соціальний розвиток міст Донбасу (друга половина 20-х – 30 – ті роки XX століття). Дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук. – К., 1995. – 179 с.; Гогохія Н.Т. Українське радянське місто 1929 – 1938 рр.: історико-соціальний аналіз. Дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук. – Луганськ, 2003. – 211 с.;

[7] Заболотна Т. Житлова проблема в окупованому Києві // Український історичний журнал – 2006. – №3. – С.54 – 59; Ніколаюк Т. Політика держави щодо мотивації праці робітників у промисловості України (1929 – 1938 рр.) Дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук. – Остріг, 1999. – 337с.

[8] Говоренкова Т., Савин Д. Жилищно-арендная кооперация. Опыт новой экономической политики и возможность его применения в современной России // Жилищный альманах. – М., 1999. – Вып. 4. – С.32.

[9] Коток Н. Развал городского хозяйства в странах капитализма // Коммунальное дело. – 1933. – №5 – 6. – С.51.

[10] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління України (далі ЦДАВОВУ України). – Ф.5. – Оп.2. – Спр. 2336. – Арк.214.

[11] Статистичний довідник по Полтавщині на 1925р. – Полтава, 1925. – С.279 – 281.

[12] Мотолянский С. Одесса в жилищном отношении // Жилищно-кооперативное строительство. – 1925. – №6. – С.22.

[13] Статистично-економічний довідник Київщини. –К., 1925. – С.311.

[14] Ефимов А. Жилищный вопрос на украинских жилищных дорогах // Профилактическая медицина. – 1925. – №5. – С.79.

[15] Чацкий Д. Как живут водники? // Вестник жилищной кооперации. – 1923. – №3. – С.20.

[16] Розов Л. Жилищно-бытовые условия жизни транспортников южных железных дорог // Профилактическая медицина. – 1925. – №9 – 10 – С.77 – 79.

[17] Приходько М. До питання про розвиток житла робітників Донбасу // Народна творчість та етнографія. – 1957. – №2 – С.57.

[18] Там само.

[19] Рабочее жилищное строительство в г. Харькове// Жилище рабочего. – 1924. – №1. –С.19

[20] Бухштейн. Жилищное строительство наших городов // Коммунальное хозяйство Украины. – 1926. – №2 – С.23.

[21] Там само.

[22] ЦДАВОВУ України. – Ф. 5. – Оп.2. – Спр.2336. – Арк.218.

[23] ЦДАВОВУ України. – Ф. 5. – Оп.2. – Спр.2354. – Арк.244.

[24] Зінич В. Соціалістичні перетворення – паростки нового комуністичного в культурі та побуті робітників Радянської України. – К., 1963. – С.136.

[25] Приходько М. Вказ. праця. – С.79.

Статья посвящена изучению эволюции архитектурных форм городского жилища в Украине в 20-е годы XX века.

Ключевые слова: городское жилище, город, городское население, архитектура, эволюция.

The article is dedicated to the study of evolution of the Ukrainian urban house architecture forms at 1920ies.

Key words: urban house, city, urban population, architecture, evolution.

Наталя ГРОМОВА
Київ

РІЗДВЯНІ КОЛЯДКИ У СУЧАСНОМУ ПОБУТУВАННІ (НА ПРИКЛАДІ БОЙКІВЩИНИ)

В статті розглядається ступінь збереження на Бойківщині основного жанру зимового обрядового фольклору – колядок. Автор виділяє в даному регіоні на сучасному етапі наступні види колядок: величальні, релігійні, апокрифічні та повстанські. Окрема увага приділена історії виникнення християнських (релігійних) колядок.

Ключові слова: колядки, величальні колядки, релігійні колядки, апокрифічні колядки, повстанські колядки.

Одним з найживучіших у наш час на всій території України є звичай різдвяного колядування, що під певними назвами відомий багатьом європейським народам, що засвідчує його давність. Маємо свідчення, що корені колядницького обряду лежать ще у давньоримських сатурналіях та січневих календах[1]. На наше переконання, неправомірним є твердження А.Н.Розова про те, що найдавнішим слід вважати різдвяний обхід священнослужителів, а світське славлення виникло не раніше XVIII ст. під впливом церковного та прицерковного звичаїв[2]. Адже більшість етнологів XIX – XX ст. одностайно схилялися до думки, що християнське величання народження Ісуса Христа наклалося на давнє язичницьке славлення повороту сонця на зростання, тобто свято зимового сонцестояння[3]. Отже, більш давнім є обряд колядування з виконанням дохристиянських колядок.

Починаючи від представників міфологічної школи Я.Грімма та О.Веселовського[4], більшість авторів[5] виводили назву "коляда" від латинського слова "calendae", що означало перші дні кожного місяця, у даному випадку давньоримські новорічні святкування на початку січня. Є й інші гіпотези походження цього терміну. Деякі вчені вбачають у ньому суто слов'янські корені: "коло" – сонце, від якого і походить ім'я язичницького бога Коляди.

Історіографія дослідження колядок нараховує дуже велику кількість наукових праць, написаних з XIX століття і до сучасності[6]. Вчені по-різному класифікують цей фольклорний жанр, виходячи із сюжетів колядок, часу їх створення, походження (народне чи церковне), призначення (кому виконуються) тощо[7]. Скориставшися методом абстрагування, всі колядки вчені умовно поділяють на два основні види: церковні[8] (релігійні, християнські, на біблійні теми[9]) та народні[10] (світські[11], величальні[12], віншувальні).

В наш час на Бойківщині проходять серйозні трансформації у народно-колядковому репертуарі, що позначилося і на термінології самих колядок. Як раніше, так і тепер населення розрізняє народні та релігійні колядки. Проте якщо традиційно "колядками" ("сусідськими" або "людськими") вважалися саме світські твори (а християнські називали "христосанками")[13], то тепер, під впливом церкви, назва "колядка" закріпилася саме за християнськими творами різдвяної пісенності, а давні величальні колядки називають або "хатніми колядами"[14] (бо виконуються в хаті, а церковні – під вікном) або "щедрівками" (хоч їх і виконують на Різдво), або взагалі "піснями"[15]. В той час "колядувати", за словами багатьох інформаторів, не можна замінити словосполученням "співати колядки", бо колядки і пісні – різні речі. Назва "риндзівка" на позначення календарно-обрядової пісні весняного та зимового циклів, що побутує у Яворівськом районі Львівської області (на північ від Бойківщини)[16], а також "жеканка" (деякі села Гуцульщини)[17], на досліджуваній нами території невідома.

На нашу думку, в збереженому на сьогодні колядковому репертуарі Бойківщини доречно виділити наступні види колядок залежно від часу їх створення та сюжетної основи: величальні, релігійні, апокрифічні (поєднання перших і других) та повстанські.

© Наталя Громова

Величальні колядки є найдавнішими. Фактично всі дослідники цього типу колядок стверджували, що основним їх мотивом є побажання господарю та його родині злагоди, добробуту, врожаю, приплоду худоби та народження дітей. Колядки "переносили своїх слухачів з реальних досить складних обставин життя в світ бажаного і вимріяного, ідеалізуючи його щедрими кольорами поетичного домислу"[18]. У колядках відбитий ідеальний для українців образ людини (краса, здоров'я, заможність, моральні чесноти)[19] та родини[20] (її єдність підкреслюється у багатьох бойківських колядках: "бувай же здоров… Не сам із собов, ай з господинойков, з дітоньками, ай зі всіми людоньками"[21] або "Не сам із собов, із своїм татком, з своєв матінков"[22]). Парубок у колядках – богатир, дівчина – царівна, селянський двір оточений білокам'яними стінами, а помешкання встелене дорогими килимами тощо[23]. Ідеалізація господаря часто здійснюється шляхом звеличення його самого, показу його як ідеалу чоловіка, робітника, воїна і шляхом ідеалізації його оточення – челяді, поля, худоби, знарядь праці[24]. Часто колядники вихваляють господаря як найкращого в селі[25]. Таким чином, колядники не лише бажали всіляких гараздів у майбутньому, а й стверджували, що господарі уже зараз, в теперішньому часі, багаті і щасливі.

Люди вірили в силу слова, особливо сказаного колядниками в сакральний час, до якого відносяться і Різдвяні свята. За словами митрополита Іларіона, "наші обрядові пісні часто являються з формою і змістом закляття, щоб сталося конче те, про що співається: щоб збіжжя і плоди родили. Завданням таких обрядових пісень є, – піснею, голосом, танками, ритуальними діями допомогти зросту плодів"[26]. Проте в літературі, особливо радянського періоду, неодноразово висловлювалися скептичні зауваження щодо такої віри селян. На наше переконання, віра у силу слова, матеріальність думки, притаманна здавна усім народам світу, не є безпідставною.

В наш час колядки до господині та малих дітей (хлопчика, дівчинки) майже забуті, та ще збереглися колядки до господаря. Найкраще збереженими серед давніх народних колядок на Бойківщині є колядки до дівчат. Тепер ще побутують "Ой у садочку, виноградочку", "На подвір'ячку красно метено", "Прала дівчина шовкові хустки", "Калина-малина, вода луженьки забрала", "Пасла дівчина чотири воли" та ін. Аналогічна колядка – "Пасла Анцейка волики у ялині", виконувалася в с. Буковець на Воловеччині на початку XX століття виключно "дівці, котра ходить з маргфв (худобфв)"[27], тобто пастушці. Пісні з подібними сюжетами, зібрані наприкінці XIX ст. на Стрийщині, Іван Колесса позначив як щедрівки[28], що засвідчує умовність поділу творів зимового обрядового фольклору на колядки і щедрівки, на що вказують вчені-народознавці[29].

Основна ідея збережених бойківських колядок до дівчини – кохання, залицяння дівчини і хлопця, сподівання на шлюб дівчини, що підкреслюється словами про барвінковий вінок – весільний головний убір дівчини. Сюжет переважної більшості таких колядок – дівчина нічого не віддає (або її ніхто не може врятувати) членам своєї родини, бережучи все лише для милого (лише милий її рятує). Цей же сюжет ще частіше зустрічається у весільних піснях[30], оскільки для весільного обряду актуальною є ідея зміни родинних стосунків, коли наречена переходила зі свого роду до роду свого нареченого[31]. Після кожного рядка колядки – рефрен, змістовно пов'язаний із сюжетом пісні. Проте подекуди замість стародавнього приспіву (скажімо, "Видная, видная яблунь червоні ябличка зродила" або "В ялині, гей у ялині при червоненькій калині") вставляється більш пізній християнський різдвяний приспів: "Радуйся, радуйся, земле, Син нам ся Божий народив". Останні рядки колядки є власне привітальними, іноді їх текст майже збігається з повіншованками, які обов'язково проказуються одним чоловіком (березою) або усіма хлопцями хором після виконання колядки. Колядки з подібними текстами зустрічаються і в інших регіонах України[32]. За твердженням Л.М.Виноградової, на фоні коляд загальногосподарського типу, спрямованих на забезпечення господарських інтересів землеробів, колядки з елементами матримоніальних інтересів, присвячені молоді, є вторинними у складі всього колядного репертуару[33].

Церковні колядки не належать до зразків давнього фольклору, а створені уніатською церквою у XVIII столітті і нею ж розповсюджені. Перша друкована антологія українських духовних пісень під назвою "Богогласник" вийшла друком у 1790 році у Почаєві. Сюди увійшло 249 пісень, з яких 213 українських, 33 польських та 3 латинських34. У 1825, 1850 та 1886 "Богогласник"

перевидано. Автори духовних пісень, що входили до його складу – уніати, "прості братчики і послушники монастирські, світські, духовні та дяки"35. Саме ці твори і склали основу релігійних колядок, які багаторазово перевидані (і масово поширені серед населення) в наш час церквою у збірці під назвою "Коляди, або Пісні з нотами на Різдво Христове"[36]. Термін "колядка" на означення релігійних різдвяних пісень з'явився в рукописній традиції лише у XIX столітті, а в рукописних збірниках XVII – XVIII століття ці твори позначалися назвами "пісень/псальма/кант на Рождество Христове"[37]. Творці різдвяних пісень були не завжди музично обдаровані і запозичували мелодії до своїх творів із надбань фольклору різних регіонів України, тому християнські колядки на Бойківщині не мають бойківського музичного колориту.

Серед релігійних колядок на Бойківщині найбільше виконуються такі загальновідомі на Україні твори, як "Бог предвічний", "Нова радість стала", "Во Вифлеємі нині новина", "Небо і земля нині торжествують", "Темненькая нічка" та інші. Ці релігійні пісні, завдяки пропаганді їх священиками, майже повністю витіснили з обрядового побутування давні народні коляди, і ця тенденція, на жаль, триває.

Процес викорінення християнською церквою народних колядок, як і інших "поганських" та "бісівських" обрядів, розпочався давно. Приклади можемо знайти у Києво-Печерському Патерику XIII ст., Густинському літописі початку XVII ст. У Синопсисі (кін. XVII ст.) читаємо про напади на ідола Коляду, "спокусу диявольську", якого на Різдво Христове "споминають беззаконно" під час "богомерзьких ігрищ"38. Відомий український полеміст кінця XVI століття Іван Вишенський беззастережно вимагав в одному зі своїх послань: "Коляди з міст і з сіл ученієм виженіте, не хочет бо Христос, да при єго рождестві диаволскіє коляди місце то мают, але нехай собі іх в пропаст свою занесет"[39]. Вже на початку XX ст. І.Франко спостерігав, що "в деяких околицях народ зовсім перезабув стародавні колядки світські, а співає тільки ті книжні, церковні"[40]. Дослідники ж, що стоять на глибоко релігійних методологічних засадах, тенденційно пояснюють процес викорінення народних колядок: "Коли ж прийшла християнська віра, тоді, на щастя, наша Церква, замість ставитися вороже до народного звичаю колядування, … богорозумно (курсив наш – Н.Г.) спрямувала віруючих до християнізації народних коляд[41]. На наше переконання, активне втручання церкви до народного обряду колядування призвело до значних руйнацій у його суті та формі виконання.

Дослідники по-різному оцінюють значення релігійних колядок у фонді зимового обрядового фольклору українців. В.Гнатюк, укладаючи свою збірку колядок та щедрівок, прагнув не допустити до нього церковні коляди, які "хоч мають також своєрідну красу, але й мовою і своїм духом ріжнять ся так від колядок, як небо від землі"[42]. Так само О.Кошиць відгукувався про цей тип колядок у порівнянні з народними як про "уже менш цікавий, а іноді й зовсім малоцінний"[43]. В радянський етнографи також зазначали: "Неспроможна викорінити з життя "бісовські забави", християнська церква … колядки, що славили сонце, життя і плідну працю хлібороба, обплутала павутинням біблейських легенд про народження Ісуса Христа. Штучно привнесені церковні тексти затьмарили, але не вбили високопоетичного глибоко реалістичного народного змісту колядок…"[44]. Відомий вчений О.І.Дей чітко відмежовував народні колядки і щедрівки від "штучних пісень на тему христового Різдва, … створених книжниками і церковниками"[45]. О.В.Курочкін вказував на "догматизм і штучність" церковних пісень[46]. І.Франко підкреслював важливість вивчення "набожних пісень", які "становлять безперечно найцінніший вклад, який внесли в нашу літературу уніати в XVII і XVIII, становлять … найкращий пам'ятник, на який здобулася лиш наша Прикарпатська Русь перед Шашкевичем"[47]. Р.Кирчів мотивував необхідність відкриття релігійних колядок і щедрівок широкому загалу тим, що "їх функціонування ніколи не обмежувалося лише церковною сферою, вони здавна широко увійшли в народне середовище, стали важливим компонентом побутово-обрядового співу, народного театру, вертепу"[48]. Ми також стоїмо на позиції недоцільності ігнорування християнських колядок, які, як зазначено вище, попри їх пізнє походження, складають у наш час основний масив пісень, виконуваних на Різдво по всій Україні. Окрім того, упродовж кількох століть побутування у народному середовищі релігійні колядки значно фольклоризувалися шляхом посилення в них господарсько-сімейних мотивів й етнографічно-побутового колориту[49], появи в них суспільно-політичних і патріотичних мотивів[50]. Але давні народнопоетичні твори ми вважаємо значно важливішими як для відтворення їх у активному побутуванні наших сучасників, так і для вивчення їх науковцями.

Колядки, у яких біблійні події подані не в точних формах євангельського оповідання, а видозмінені за вимогою народно-поетичного світогляду або під впливом апокрифів[51], у науці прийнято називати апокрифічними (в термінології О.Кошиця – християнізовані поганські[52]). Апокрифи – це неканонічні християнські твори. Вони потрапляли в Україну з Візантії, Болгарії у XI – XV ст. та з Польщі у XVI – XVII ст.[53] Подані в Новому заповіті відомості про народження Месії дуже скупі, тому народ по-своєму інтерпретував і розширив цю інформацію.

Класичною апокрифічною колядкою, яку ще співають в деяких селах на Східній Бойківщині, є така, в якій оповідається про божу оранку, де господарю допомагають (точніше – служать) Ісус Христос (оре), Богоматір (їсти носить), святий Миколай (волики гонить). В цих творах, як і у величальних народних колядках, основним мотивом є возвеличення господаря, до якого звернена пісня[54]. Тут проглядається дохристиянський пласт народного світогляду, в якому людина, що ще не знала Бога, не відчувала своєї недосконалості, а вважала себе головним відтворювачем світу[55], тому логічно, що у колядках славила себе, а не Бога. Колядки (щедрівки) про господню оранку притаманні й іншим регіонам України, зокрема Волині, Уманщині.

Найархаїчніший пласт колядок, в яких розповідається про творення світу пташками шляхом пірнання в море (так виникають земля (це головний і обов'язковий елемент для землеробів-українців), річкова вода, іноді трави і злаки, небо, сонце, місяць, зорі)[56] в наш час на Бойківщині зустрічається зрідка. Щоправда, В.Коваль згадує про побутування в с. Дуба Рожнятівського району Івано-Франківської області колядки "Ой як то було із первовіку"[57], проте не подає її повний текст і не зазначає, чи не відійшла вона вже до фонду пасивної пам'яті. Подекуди на Бойківщині ще виконуються колядки, де мова йде про творення світу християнського – побудову церков. В с. Тисові Болехівської міськради[58] та в с. Небилові Рожнятівського району Івано-Франківської області[59] нами записано колядку "А вчора звечора". Тут розповідається не лише про народження Месії, як у інших, а й про його смерть, воскресіння, страшний суд над праведними і грішними, а також про побудову церкви з тіла розіп'ятого Ісуса Христа. Колядки, у яких з крові Христа постає церква, віднаходимо також у збірниках Я.Головацького[60], В.Гнатюка[61].

Важливою для світотворення є архаїчна ідея "смерть породжує життя", тобто нове життя можливе лише за умови загибелі якогось іншого життя – так само, як колосок може прорости лише тоді, коли зернина в землі віддасть новому паростку усі свої сили. Християнство не відмовилося від цієї ідеї, принісши в жертву людям життя Ісуса Христа. Творення церков та інших атрибутів християнства (з тіла Христа) є пізнішим утворенням, коли актуальним стало створення не просто світу, а світу нового, християнського[62]. Згідно з архаїчним, землеробським традиційним світоглядом українців, час є не лінійним, а циклічним, тобто світ відтворюється щороку, так само, як відроджується від зимової смерті природа – проростає трава, прокидаються звірі, прилітають з вирію, тобто "того світу" птахи. Проте якщо за допомогою обрядів (а в давнину – і з жертвопринесеннями) природі не допомогти, весна не настане, життя не відновиться. Щороку відродження життя, відродження світу треба запускати заново. Це і здійснюється за допомогою ініціальних обрядів, серед яких є виконання колядок, серед яких, в свою чергу, є й такі, що оспівують початок творення світу.

Цікавою є народна колядка/щедрівка "Ой зелен, зелен", яку ще пам'ятають літні жителі сіл Орявчик та Орява Сколівського району Львівської області. На Різдво вона виконувалася (як колядка) з приспівом "Щедрий, святий вечір божий", а на Водохреща (як щедрівка) – з приспівом "Христос хрестився в річці Йордані". Мова в ній іде про важливість для землероба трьох стихій – сонця, місяця і дощу. Тут також присутні світотворчі мотиви. Варіанти цього твору відомі і в інших регіонах України. Так, один різновид цього твору наведений в праці М.Сумцова[63], сім варіантів – у О.Дея[64]. На думку Р.Ф.Кирчіва, це свідчить про "органічну генетичну спорідненість бойківських колядок і щедрівок з загальноукраїнським народноколядним репертуаром, про активну участь Бойківщини у загальнонародному кругообігу і в процесі творення цього виду народної словесності"[65].

Досі на Бойківщині виконують і колядки/щедрівки з іншими апокрифічними сюжетами: про втечу Марії з Христом до Єгипту і чудесне зростання пшениці у господаря[66] (поєднання християнських і хліборобських мотивів), про випускання Господом усіх грішних душ з раю, окрім тієї, що не шанувала батька і матір[67] (етнопедагогічне навантаження) тощо. Варіанти цих пісень відомі і в рівнинній Україні[68].

Так звані "пожовтневі" (радянські) колядки, в яких замість народження Христа прославляється революція, п'ятикутна зоря, колгоспна праця та інші "здобутки" радянської влади[69], за словами інформаторів, ніколи особливо популярними на Бойківщині не були і під час ритуальних обходів не виконувалися. Їх переважно насильно включали у виступи художньої самодіяльності в клубах. Подібні тексти є не самостійними творами, а переробками з народних і християнських колядок і відрізняються штучністю. У створених після Другої світової війни фольклорних творах на західноукраїнських землях діяння радянської влади, навпаки, засуджувалися, як це видно із наступної групи колядок.

Особливістю Західної України (в тому числі і Бойківщини, окрім її закарпатської частини), є популярність колядок, які виникли після Другої світової війни і оспівують нещасну долю України, захоплену більшовиками, заслання українців до Сибіру[70]. Такі пісні називаються повстанськими, оскільки присвячені національно-визвольній боротьбі ОУН-УПА в 1940-х – 1960-х роках[71]. Найвідоміша серед них колядка "Сумний Святий вечір" виконується не тільки на Україні (передовсім в західних регіонах[72]), а й на всіх континентах світу, де живуть українці – в Зеленому Клині (Далекому Сході), в Сибіру, Західній Європі, Америці, Австралії і Азії[73]. Є.Луньо називає цей твір одним із шедеврів українського новітнього фольклору[74]. Ця колядка, в якій ідеться про арешт і заслання старого чоловіка до Сибіру, дійсно є надзвичайно тужливим і проникливим твором. В більш "радянізованому" її варіанті цієї колядки йдеться про закатування хлопця-партизана німцями[75]. Попри те, що часи радянської влади, що так болюче відбилися в пам'яті населення Західної України, вже позаду, колядка не втрачає своєї актуальності і виконується і в наш час в численних варіантах.

До загальноукраїнського тексту колядки "Нова радість стала" в с. Тисові Болехівської міської ради Івано-Франківської області додають в кінці куплет: "Бо наша Вкраїна в кайдани закута / А наш нарід український до тюрем примкнутий"[76]. Щедрівка "Добрий вечір тобі, пане господарю" в с. Розлуч Турківського району Львівської області закінчується словами: "А що третій празник зішле всім нам долю… Зішле всім нам долю, Україні волю"[77]. Мотив звільнення України з ярма звучить і в деяких віншівках, що промовляються після проспіваної колядки.

Народні колядки на Бойківщині (так само, як і інші пісні, зокрема весільні ладканки), виконуються на один голос, навіть коли їх співають кілька чоловік (гуцульські колядки – також), в той час як на інших українських теренах співають мінімум на два голоси, найчастіше в терцію. В Карпатах поширене побутування політекстових мелодій, коли на одну мелодію співається не один, а більше текстів[78]. Більшість записаних нами в с. Тисові на Болехівщині народних колядок виконуються на одну і ту ж мелодію. Ця ж мелодія з незначними відмінностями притаманна і всім колядкам, записаним нами в с. Ялинкуватому та Козьовій на Сколівщині. Мелодія з такою структурою вірша відноситься до так званих однорядкових колядок 5+5+Приспів(3+5+5+3), поширених на всій етнічній території України, що засвідчує культурну єдність усіх українських регіонів і в музичному плані[79].

М.В.Мишанич виділяє такі особливості бойківських мелодій, як речитативність, монодичний склад, невеликий звуковий обсяг, обмеженість в кількості мелодичних типів (звідки явище політекстових мелодій). Це, на його думку, вказує, на те що "маємо тут справу з музичною культурою на відносно ранній стадії розвитку, тобто – з мелодичними примітивами. Та є одна річ, яка робить бойківську пісенність цікавою і своєрідною. Мається на увазі творча свобода, імпровізаційність у найширшому розумінні цього слова"[80].

Локальною специфікою бойківських колядок є їх мова з лексичними, фразеологічними, фонетичними, і морфологічними діалектизмами, а також окремі згадки про характерні моменти господарських занять бойків. В цілому ж, як підкреслювалося, бойківські колядки, особливо найдавніший їх пласт[81], є органічною частиною загальноукраїнського фонду творів цього жанру народної поезії[82]. Завдяки підтримці церкви обряд колядування на Бойківщині досі побутує, у зв'язку з чим християнські колядки збережені в цьому регіону досить добре, дохристиняські – гірше, вони вже поступово виходять з активного побутування.

Різдвяний фольклор просякнутий радістю, передчуттям чогось неймовірно прекрасного. Це стосується як давніх колядок і щедрівок (возвеличення господаря, його сім'ї і всього, що є в нього вдома і на господарстві), так і релігійних – часте повторення слова "радість", "дивина", "світло зірки" тощо.

Отже, на сучасному етапі на Бойківщині різдвяний обрядовий фольклор збережений досить добре, порівняно з південно-східними регіонами України. Завдяки підтримці церкви і поширенню нею друкованих збірників колядок, в активному вжитку побутують релігійні колядки. Величальні, апокрифічяні та повстанські колядки, які передаються від покоління до покоління традиційно, також певною мірою збережені, але окремі з них поступово забуваються, оскільки не мають державної підтримки щодо збереження та відтворення усної народної творчості.

---

[1] Франко І. До історії українського вертепа, історично-літературні студії й матеріали XVIII в. // Франко І. Повне зібрання творів в 50 т. – Т. 36. – К., 1982. – С.185.

[2] Розов А.Н. Святочное колядование и рождественское христославление // Мифология и повседневность. / Под ред. Панченка А.А., Богданова К.А. – Вып. 2. – СПб., 1999. – С.222.

[3] Див.: Борисенко В.К. Різдвяні колядки. // Наука і суспільство. – 1989. – №12. – С.33; Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд або міфологія. – К., 1991. – С.90; Лозинська І. Зерно у зимовій обрядовості українців // Етнічна історія народів Європи (далі – ЕІНЄ). – 2001. – Вип.10. – С.71; Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. – М., 1996. – С.201 – 202; Тупик О. Синтез язичницьких і християнських традицій у релігійній культурі українців на сучасному етапі. // ЕІНЄ. – 2000. – Вип.7. – С.55; Ящуржинский Х. Культ хлеба в малорусских колядах // Киевская старина (далі – КС). – 1893. – Т.43. – №12. – С.408 та ін.

[4] Дей О.І. Величальні пісні українського народу. // Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. – К., 1965. – С.12.

[5] Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 1993. – С.127; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С.402; Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. В 3-х кн. – К., 1994. – Кн.І. – С.12; Кирчів Р. Українські народні колядки і щедрівки. // Колядки і щедрівки. / Упоряд., вступ. стаття, примітки М.С.Глушка. – К., 1991. – С.5; Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, Massachusetts, 2003. – С.244 та ін.

[6] Борисенко В.К. Традиції та життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). – К., 2000. – 191 с.; Глушко М.С. Традиційна різдвяно-новорічна обрядовість українців. // Колядки і щедрівки. – К., 1991. – С.29 – 51; Кошиць О. Колядки. // Народна творчість та етнографія (далі – НТЕ). – 2002. – №1 – 2. – С.57 – 60; Ластівка К. Буковинські колядки і щедрівки. // НТЕ. – 1999. – №1. – С.120 – 123; Мицик В. Ясен світ коляди. // Український світ. – 1995. – №7 – 12. – С.34 – 35; Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. – К., 1992. – 88 с.; Пазяк Н.М. Новорічні пісенні віншування. // НТЕ. – 1989. – №2. – С.65 – 66; Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Т. II. Колядки и щедровки. – Варшава, 1887. – 809 с.; Пчилка О. Украинские колядки. // КС. – 1903. – №1. – С.152 – 175; №4. – С.132 – 160; №5. – С.192 – 230; № 6. – С.347 – 394; Сумцов Н.Ф. Научное изучениие колядок и щедривок. // КС.– 1886. – Т.14. – Кн.2. – С.237 – 266; Улановский В.Г. Старинні колядки Підкарпатської Русі. // Подкарпатська Русь. – Прага, 1923. – №1; 1924. – №2; Франко І.Я. Наші коляди / / Зібр. тв. у п'ятидесяти томах. – Т.28. – К., 1980. – С.7 – 41.; Хмель В. Колядки в різдвяному фольклорі українців і поляків (До питання про відображення своєрідної етнопсихології кожного народу в його національній пісенній творчості). // НТЕ. – 1999. – № 1. – С.82 – 86; Шухевич В.О. Гуцульщина. – Ч.IV. – Вид.II. – Верховина: Гуцульщина, 1999. – 304 с.; Якименко Н.Д. Із спостережень над структурою колядок. // НТЕ. – 1984. – №2. – С.74 – 79; Ящуржинский Хр. Колядки религиозно-апокрифического содержания. // КС. – 1895. – №2. – С.207 – 217 та дуже багато ін.

[7] Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие коляды. // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. – СПб., 1883. – Т.32. – №4. – С.98 – 222; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – М., 1982. – С.36 – 112; Воропай О. Звичаї нашого народу. – С.64; Дей О.І. Величальні пісні…– С.5 – 7, 800 – 803; Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – Кн.І. – С.68; Кирчів Р.Ф. Українські народні колядки і щедрівки. // Колядки і щедрівки. – К., 1991. – С.13 – 27; Лановик М., Лановик З. Українська усна народна творчість. – К., 2001. – С.114; Рабій М. Колядки та щедрівки Західньої Бойківщини. // Літопис Бойківщини. – Ч.1/35 (46). – Філядельфія, січень – червень 1982. – С.10 – 29 та ін.

[8] Курочкін О.В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С.72; Кирчів Р.Ф. Із фольклорних регіонів України.– Львів, 2002. – С.42.

[9] Свєнціцкий Іларіон. Різдво Христове в поході віків (Історія літературної теми й форми). – Львів, 1933. – С.169.

[10] Кирчів Р. Із фольклорних регіонів. – С.42.

[11] Курочкін О.В. Новорічні свята... – С.72.

[12] Дей О.І. Величальні пісні українського народу. – С.9.

[13] Кирчів Р. Із фольклорних регіонів. – С.42.

[14] Науковий архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (далі – Архів КЕК). – Ф.3. – П.5. – Од. зб. 83 (с. Вишків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.). – Арк.3.

[15] Архів КЕК. – Ф.3. – П.3. – Од. зб. 55 (с. Ялинкувате Сколівського р-ну Львівської обл.). – Арк.24.

[16] Луньо Є. Риндзівки. // НТЕ. – 1993. – №3. – С.49.

[17] Від Пилипівки до Говіння: Звичаї традиції, колядки, щедрівки зимового циклу, які записав упродовж 1975 – 2003 років Микола Савчук у с. Великому Ключеві Коломийського району Івано-Франківської області. Фольклорно-краєзнавче видання. – Коломия, 2003. – С.35 – 74.

[18] Дей О.І. Величальні пісні українського народу. – С.9.

[19] Панчук О.В. Заповіт праматері троянів. Морально-етичні принципи крізь призму українського фольклору. // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність. – Кам'янець-Подільський, 2002. – С.206.

[20] Гоцалюк А. Етнопедагогічні функції зимової обрядовості українців Гуцульщини. // ЕІНЄ. – 2006. – Вип.21. – С.131.

[21] Свенцицкая А. К этнографии бойков. // Живая старина. – СПб., 1914. – Вып.3 – 4. – С.302 – 303.

[22] Архів КЕК. – Ф.3. – П.3. – Од. зб. 55. – Арк.115.

[23] Сумцов Н.Ф. Научное изучениие колядок и щедривок. – С.238.

[24] Бондаренко Г.Б. Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии. // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С.130.

[25] Архів КЕК. – Ф. 3. – П. 4. – Од. зб. 65 (с. Верхні Ворота Воловецького району Закарпатської обл.). – Арк.42.

[26] Митрополит Іларіон (Огієнко І.) Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994. – С.267.

[27] Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (далі – НАФ ІМФЕ). – Ф.14-3. – Од. зб. 429. – Арк.140.

[28] Галицько-руські народні пісні з мелодіями. Зібрав у с. Ходовичах др. Іван Колесса. // Етнографічний збірник (далі – ЕЗ). – Львів, 1902. – Т.11. – С.15 – 20.

[29] Див.: Колядки і щедрівки. Т.І. Зібрав В. Гнатюк // ЕЗ. – Львів, 1914. – Т.35. – 270 с.; Колядки і щедрівки. Т.ІІ. Зібрав В.Гнатюк // ЕЗ. – Львів, 1914. – Т.36. – 380 с.; Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. – К., 1965. – 804 с.; Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Ч. І. Рождественские обряды. // Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.393 – 394; Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян... – С.34 – 35.

[30] Див. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф. Головацким. – М., 1878. – Ч. ІІІ. Разночтения и дополнения. Отделение ІІ. Обрядные песни. – С.229.

[31] Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян… – С.58.

[32] Див. Колядки та щедрівки. – К., 1965. – С.395, 405, 412, 413, 415, 417, 418, 419; Колядки та щедрівки в сучасних записах. / Упор. С.А.Китова. – Черкаси:, 2003. – С.143.

[33] Виноградова Л.Н. Сравнительный анализ славянских колядных песен Карпатского региона. // Культура та побут населення українських Карпат. Матеріали республіканської наукової конференції, присвячені 50-річчю утворення СРСР. Тези доповідей та повідомлень. – Ужгород, 1972. – С.76 – 77.

[34] Медведик Ю. Українська духовна пісня XVII – XVIII століття: шляхи ставлення. // Бойки. – 1995. – №1. – С.89.

[35] Франко І.Я. Наші коляди. – С.37, 10.

[36] Коляди, або Пісні з нотами на Різдво Христове. – Торонто-Онтаріо, 1990. – 144 с. та ін. стереотипні видання.

[37] Милусь В. Українські релігійні пісні. // Народознавчі зошити (далі – НЗ). – 2003. – №1 – 2. – С.75.

[38] Синопсис. // Українська література XVII ст. Синкретина писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. / Вступ. стаття, упор. та примітки В.І.Крекотня. За ред. О.В.Мишанича. – К., 1987. – С.175.

[39] Вишенський І. Твори. – К., 1959. – С.76.

[40] Франко І.Я. Наші коляди. – С.7.

[41] Дрібненький В. Урочисте свято Христового Різдва. // НТЕ. – 1999. – № 1. – С.79.

[42] Колядки і щедрівки. Т.І. Зібрав В. Гнатюк. – С.5 (вступ).

[43] Кошиць О. Про українську пісню і музику. // НТЕ. – 1999. – № 1. – С.40.

[44] Кувеньова О.Ф. Громадський побут українського селянства. – К., 1966. – С.47.

[45] Там само. – С.13.

[46] Курочкін О.В. Українські новорічні обряди: "Коза" і "Маланка" (з історії народних масок). – Опішне, 1995. – С.18.

[47] Франко І.Я. Наші коляди. – С.10.

[48] Кирчів Р.Ф. Українські народні колядки і щедрівки. – С.10.

[49] Там само. – С.26.

[50] Задорожний В. Еволюція народної релігійної колядки в новітній час. // НТЕ. – 2004. – №1 – 2. – С.70.

[51] Ящуржинский Хр. Колядки религиозно-апокрифического содержания. // КС. – 1895. – № 2. – С.207.

[52] Кошиць О. Про українську пісню і музику. – С.40.

[53] Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. // КС. – 1887. – Т.18. – №6. – С.217.

[54] Сокіл Г. Християнізація обхідних календарних пісень та обряду в етнокультурній традиції українців. // НЗ. – 2003. – №1 – 2. – С.47.

[55] Гримич М.В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). – К., 2000. – С.209.

[56] Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія… – С.43 – 45.

[57] Коваль В. До питання еволюції колядкових форм (Декілька спостережень над колядками с. Дуба). // НЗ. – 1999. – №3. – С.376.

[58]Архів КЕК. – Ф.3. – П.5. – Од. зб. – Арк.24, 75.

[59] Архів КЕК. – Ф.3. – П.5. – Од. зб. 89. – Арк. 30.

[60] Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф. Головацким. – Ч. II. – С.23 – 24.

[61] Колядки і щедрівки. Т.І. Зібрав В. Гнатюк. – С.78.

[62] Гримич М.В. Вказ. праця. – С.109.

[63] Сумцов М.Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка. – Харків, 1918. – С.112.

[64] Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія… – С.45 – 48.

[65] Кирчів Р.Ф. Із фольклорних регіонів…– С.46.

[66] Архів КЕК. – Ф.3. – П.3. – Од. зб. 48 (с. Орявчик Сколівського району Львівської обл.). – Арк.13.

[67] НАФ ІМФЕ. – Ф.14-5. – Од. зб. 265. – Спр.1. – Арк.63 (с. Іванівка

Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.); Архів Кафедри культурології та українознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка. – Цикл зимових свят. Упор. Шпільчак Г. – 2001. – Арк.113 (с. Розлуч Турківського р-ну Львівської обл.).

[68] Колядки. – К., 1918. – С.29; Різдвяні свята в Україні (етнографічний нарис з доданням українських народних пісень). – К., 1992. – С.140 – 141.

[69] Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія… – С.615 – 630; Щедрівки. Колядки. Віншування. / Передм. Дея О.І.; ред. Каширіна Л.С. – К., 1969. – С. 277 – 304.

[70] Харчишин О. Новочасні зміни в колядковому репертуарі Львівщини // НТЕ. – 1997. – №1. – С.30.

[71] Дем'ян Г.В. Християнська тематика в повстанських піснях. // НЗ. – 2003. – №1 – 2. – С.28.

[72] Повстанські коляди: пісні, зібрані у Західному Поділлі. / Упор., вступ. стаття, примітки Р. Крамара – Тернопіль, 1995. – С.21 – 23.

[73] Дем'ян Г. Повстанські коляди. // НТЕ. – 1997. – № 1. – С.86.

[74]Луньо Є. Повстанська колядка "Сумний Святий вечір". // НЗ. – 2003. – №1 – 2. – С.34.

[75] НАФ ІМФЕ. – Ф.14-5. – Од. зб. 265. – Спр.2. – Арк.73 (с. Іванівка Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.).

[76] Архів КЕК. – Ф.3. – П.5. – Од. зб. 82. – Арк.27.

[77] Архів Кафедри культурології … Цикл зимових свят. Упор. Шпільчак Г. – 2001. – Арк.115.

[78] НАФ ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од. зб. 934а. – Арк.2.

[79] Бабинський Я. Мелодії українських колядок: структура, типологія. // НЗ. – 1999. – №2. – С.233, 237.

[80] НАФ ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од. зб. 934а. – Арк.6.

[81] Сінченко Г.І. Тематична специфіка української народної пісні Карпат і Прикарпаття. – Чернівці, 1969. – С.61; Линтур П.В. Собрание и некоторые проблемы изучения фольклора Советского Закарпатья // Карпатский сборник. Труды международной комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей. / Под ред Бромлея Ю.В. – М., 1972. – С.87.

[82] Кирчів Р.Ф. Фольклор. // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. / За ред. Гошка Ю.Г. – К., 1983. – С.250.

В статье рассматривается степень сохранности на Бойковщине основного вида зимнего обрядового фольклора – колядок. Автор выделяет в данном регионе в наши дни следующие виды колядок: величальные, религиозные, апокрифические и повстанческие. Особое внимание уделено истории возникновения христианских (религиозных) колядок.

Ключевые слова: колядки, величальные колядки, религиозные колядки, апокрифические колядки, повстанческие колядки.

The article is concerned with the level of preserving of the main genre of the winter ritual folklore – Christmas carols in Boikivshchyna region. The author marks out the next kinds of the Christmas carols: glorifying, religious, apocryphal and rising. The article includes an information about the history of the religious Christmas carols origin.

Key words: Christmas carols, glorifying Christmas carols, religious Christmas carols, apocryphal Christmas carols, rising Christmas carols.

Наші автори

Болюк Олег – кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник, Інститут народознавства НАН України.

Борисенко Мирослав – кандидат історичних наук, докторант кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Вовк Олександр – аспірант Центру українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Волос Ольга – старший викладач кафедри суспільних дисциплін Миколаївського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.

Гримич Марина – доктор історичних наук, професор, директор видавництва "Дуліби".

Кожолянко Георгій – доктор історичних наук, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, голова Буковинського етнографічного товариства.

Крюкова Світлана – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту етнології і антропології РАН імені М.М.Миклухи-Маклая.

Кузіна Ксенія – аспірантка Донецького національного університету.

Кушнір В'ячеслав – кандидат історичних наук, декан історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Левкович Надія – аспірант кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Несен Ірина – завідувач науково-дослідним відділом "Полісся" Музею народної архітектури та побуту України НАН України.

Пахолок Світлана – аспірантка Інституту народознавства НАН України.

Петрова Наталія – кандидат історичних наук, доцент Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Пилипак Максим – аспірант відділу "Український Етнологічний Центр" Інституту мистецтвознавства фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України.

Радович Роман – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу історичної етнології Інститут народознавства НАН України.

Рябченко Ольга – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри історії і культурології Харківської національної академії міського господарства.

Соболєва Олена – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Соґу Гонґ – доктор філософії з української фольклористики, дослідник-професор, Інститут дослідження Росії, Гангукський університет зарубіжних досліджень.

Таран Олена – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України.

Тхоржевська Тетяна – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та етнографії України Одеського національного політехнічного університету.

Фролова Олександра – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту етнології і антропології імені М.М.Миклухи-Маклая РАН.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 25

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ольга Лагунова

Підписано до друку 27.06.2008. Формат 61х86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 17.
Тираж 300.